مثل نوره كمشكوة فيها مصباح

التبيان الصريح لمشكاة المصابيح

١٤١١ هـ



الجزء الثاني

من تاليفات

فضيلة الشيخ مولانا رفيق أحمد رفيق المهروي ثم الفتيوي

استاذ الحديث والتفسير بالجامعة الاسلامية فتيه شيتاغونغ بنغلاديش

ابن إمام العصر شيخ الحديث السيد أحمد بارك الله في حياته

قام بالنشر

المكتبة الأشرفية شارع الجامعة الإسلامية، فتيه شيتاغونغ
بنغلاديش

بَابُ المَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلوٰة

صلوٰۃ فی داخل بیت اللہ کے متعلق اختلاف | **حدیث**: عن عبد اللہ بن عمرؓ ....

..... فاغلقها علیه ومکث فیها ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ شریف کے اندر داخل ہونے کے بعد (عثمان بن طلحہؓ نے) دروازہ کو بند کر لیا تاکہ دوسرے لوگ اندر نہ آسکیں ، اور ہجوم نہ ہو جائے ، اور آپ بیت اللہ کے اندر کچھ وقت تک ٹھہرے وکان البیتُ یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلیٰ ۔ یعنی اس وقت خانہ کعبہ چھ ستونوں پر قائم تھا (اب تین ستون ہیں) پھر آنحضرتؐ نے نماز پڑھی ۔ **تعارض** :۔ ابن عباسؓ کی حدیث جو اسامہؓ سے منقول ہے وہاں " لم یصل " ہے ۔ فتعارضا ۔ **دفع تعارض** ۔ (۱) دخول بیت اللہ آنحضرتؐ سے دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نماز پڑھی اور ایک مرتبہ نہیں پڑھی ، لیکن یہ بات اکثر کے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث الباب مثبت ہے اور حدیث ابن عباسؓ عن اسامہ نافی ہے لہذا مثبت کو ترجیح ہوگی ، (۳) تاریخ میں آتا ہے کہ آنحضرتؐ اسامہؓ کو پانی لانے کیلئے بھیجا تھا تاکہ دیواروں کی تصویروں کو دھو کر صاف کر دیا جائے ہو سکتا ہے آنحضرتؐ نے اسی عرصہ میں نماز پڑھی ہو ۔ (مرقاة ج۲ ص۱۸۴ وغیرہ)

حدیث :۔ عن ابی ہریرةؓ .... صلوٰۃ فی مسجدی ھٰذا خیر من الف صلوٰۃ فیما سواہ الّا المسجد الحرام ، یہاں چار مباحث ہیں ۔ **پہلی بحث** :۔ **سوال** یہاں خیر من الف صلوٰۃ کا ذکر ہے اور انسؓ کی روایت میں ہے " وصلوٰته فی مسجدی بخمسین الف صلوٰۃ " (ابن ماجہ ص۱۰۲) فتعارضا ۔ **جوابات** | (۱) ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے (۲) عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے (۳) اوّلاً الف کی وحی آئی تھی ۔ ثانیاً خمسین الف کی وحی آئی ہوگی ، (۴) اخلاص کے تفاوت سے ثواب میں تفاوت ہونیکی طرف اشارہ ہے ۔ **دوسری بحث** ، مسجد نبوی کی فضیلت کس حصّہ کیلئے ہے ۔ (۱) نوویؒ ، سبکیؒ ، اور محب طبریؒ وغیرہم کہتے ہیں یہ فضیلت اس حصہ کیلئے ہے جو نبی علیہ السّلام کے زمانہ میں موجود تھا (۲) احناف اور بعض شوافع فرماتے ہیں کہ اس حصہ کیلئے بھی یہ فضیلت حاصل ہوگی جو بعد میں اضافہ کیا گیا ۔ (مرقاة ج۲ ص۱۸۷) **دلیل فریق اوّل** :۔ حدیث الباب ہے کیونکہ لفظ ھٰذا سے اشارہ موجودہ چیز کیطرف ہوتا ہے ۔ اس سے ثابت ہوا یہ فضیلت اسی حصہ کو حاصل ہوگی جو ارشاد نبوی کے وقت موجود تھا ۔ **دلائل فریق ثانی** :۔ (۱) عن ابی ہریرةؓ قال سمعت رسُولَ اللہ صَلی اللہ علیہ وَسلم ۔ یقول لو بنی ھٰذا المسجد اِلی صنعآء کان مسجدی ۔ اسی روایت کو صاحبِ وفاء الوفاء ، نے ضعیف کہا ، (۲) عن عمرؓ انه لما فرغ من الزیادة قال لو انتھیٰ (وفی روایة لو مُدّ) اِلی ذی الحلیفة لکان الکل مسجد رسُولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی روایة لکان منه ۔ (مرقاة ج۲ ص۱۸۷)

(دی ابن ابی شیبۃ ویحییٰ والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ متروک۔ (۳) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "مسجدی ھٰذا" وارد ہے، اور قانون یہ ہے کہ جب اشارہ اور نام دونوں جمع ہوں تو نام کا اعتبار ہوتا ہے یعنی جس حصہ پر مسجد نبوی کا اطلاق ہوگا اسمیں نماز پڑھنے کا یہی ثواب ہوگا۔ (۴) مسجد حرام کے بارے میں سب متفق ہیں کہ اضافہ شدہ حصہ بھی اس فضیلت میں داخل ہے لہٰذا مسجد نبوی میں بھی یہی بات ہونی چاہئے۔ **جواب** حدیث الباب میں اسم اشارہ دوسری مساجد کو اس حکم سے نکالنے کیلئے ہے اس حصے کی تخصیص کیلئے نہیں جو بوقت ارشاد موجود تھا لہٰذا بعد میں اضافہ شدہ حصہ بھی "مسجدی ھٰذا" میں داخل ہے۔ **تیسری بحث**:۔ قولہ إلا المسجد الحرام، اس استثناء میں تین احتمالات ہیں (۱) مسجد حرام میں اس قدر ثواب نہ ہوگا بلکہ کم ہوگا (۲) اس سے زائد ہوگا۔ (۳) یا دونوں میں برابر ہوگا۔ (معارف السنن ج۳ ص۳۲۱۔) **مسجد حرام کی افضلیت**، اسکے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول جمہور کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے إلا المسجد الحرام فانہ افضل **دلائل جمہور** (۱) صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے (۲) قولہ تعالیٰ ان أول بیت وضع للناس للذی ببکۃ مبارکا وھدًی للعٰلمین (آل عمران آیہ ۹۶) - اس آیت میں متعدد حیثیت سے مسجد حرام کی افضلیت بیان کی گئی۔ (۱) اسکا واضع اللہ تعالیٰ ہے (۲) اسکو مبارک (کثیر النفع کہاگیا۔) (۳) اہل جہان کیلئے مرکز ہدایت قرار دی گئی۔ (۴) اسکی زیارت کو فرض قرار دیاگیا۔ (۵) اسکو جائے امن قرار دیاگیا وغیرہ دوسرا قول یہ ہے کہ مالکؒ، عینیؒ، قاضی عیاضؒ مسجد نبوی کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتے ہیں،

دلائل (۱) عن أنسؓ عن النبی صلعم قال اللّٰھم اجعل بالمدینۃ ضعفی ما جعلت بمکۃ من البرکۃ (بخاری، مسلم) (۲) مسجد نبوی آنحضرتؐ کی جائے صلوٰۃ ہے اور مسجد حرام ابراہیمؑ کی جائے صلوٰۃ ہے لہٰذا مسجد نبوی افضل ہونا چاہئے۔ **جوابات**: جمہور فرماتے ہیں کہ آپؐ کی یہ دعا برکت دنیویہ کے اعتبار سے ہے اور مسجد حرام کی فضیلت وبرکت تو اخروی اعتبار سے ہے، آنحضرتؐ کی یہ دعا اور مسجد نبوی آنحضرتؐ کی جائے صلوٰۃ ہونا فضیلت جزئی اور عارضی ہے اور مسجد حرام کی افضلیت کلی اور ذاتی ہے۔ **چوتھی بحث**:۔

مرتبۂ آرامگاہِ حضرت اقدسؐ ہاں آنحضرتؐ کے آرامگاہ کعبہ، عرش اور کرسی سے افضل ہونے پر سوائے ابن تیمیہؒ اور انکے مقلدین کے سب کا اتفاق ہے۔ ؎ پاکیزہ تر از عرش بریں جنت فردوس ÷ آرامگہ پاک رسول عربی ہے (اسکا مصنف احمد بن [illegible])

؎ حق آنکہ او جان جہان ست ÷ خدائے روضہ اش ہفت آسمان ست (قاسم نانوتویؒ)

؎ ادب گاہیست زیر آسمان از عرش نازک تر ÷ نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا۔

والآخر۔ قد فاق عرشًا والسمٰوٰت العلٰی ÷ ارض حوت جسد النبی مختارا۔

دلائل (۱) قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :- ان كل نفس تدفن فى التربة التى خلقت منها (حاكم فى مستدركه) فعلم من ذٰلك ان الفضل فيها انما كان لانها جزء من مادة بدنه وعنصره الأسمى ، ولاريب أن أبدان الأنبياء ثمّ سيد الأنبياء تنبت على اجساد أهل الجنة كما ثبت فى الحديث ولاشك ان ذرّة من الجنة خير من الدنيا و ما فيها فاذا لاحظت هٰذه الاحاديث أصبحت ان شاء الله مطمئن القلب قرير العين بما اجمعوا عليه (معارف السنن ص ۳۲۴/۳).

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم اوّل اور افضل المخلوق ہیں*، اور ایک حدیث میں ہے یا جابر ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره ـ الخ (المواہب) یعنی آپؐ نے فرمایا اے جابر اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء سے پہلے تیرے نبی کا نور اپنے نور سے (نہ بایں معنی کہ نورِ الٰہی اس کا مادہ تھا بلکہ اپنے نور کے فیض سے) پیدا کیا۔ اسلئے آپؐ کے ذات اقدس پر ہر دم سب سے زیادہ رحمتوں اور تجلیوں کی بے پناہ بارش ہو رہی ہے۔ اس سے زمین کا وہ حصہ بہرہ مند ہو رہا ہے جو آپؐ کے بدن مبارک سے متصل ہے، یہ شرف کعبہ اور عرش و کرسی کو بھی حاصل نہیں (نشر الطیب مع اضافہ) **حدیث** :- عَنْ ابی سعید الخدریؓ ...... لا تشد الرحال الّا الی ثلثة مساجد۔

تشریح شدّ کے معنیٰ باندھنا اور رِحالؔ کے معنیٰ کجاوہ یعنی کجاوہ نہ باندھو (سفر نہ کرو) مگر تین مسجدوں کیطرف، مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں لہٰذا مسجد حرام، مسجد نبوی اور بیت المقدس کے علاوہ اور کسی بھی مسجد کیلئے سفر نہ کرو۔

مذاهب زیارتِ روضہ اقدس کی نیت سے سفر کرنے کے متعلق اختلاف (۱) ابن تیمیہؒ اور غیر مقلدین کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور کہتے ہیں کہ اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور ضمناً روضۂ اقدس کی بھی زیارت کرلی جائے تو اسکی اجازت ہے ورنہ نہیں۔ (۲) جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ کے نزدیک یہ مشروع ہے بلکہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ صرف روضۂ اطہر کی زیارت کی نیت کی جائے پھر مدینہ طیبہ پہونچ جائے تو زیارت مسجد نبوی کا شرف بھی حاصل ہو جائیگا۔ (۳) بعض صوفیا کے نزدیک روضۂ اقدس کی زیارت کیلئے سفر کرنا واجب ہے۔ سفر عمرہ یا حج میں اگر بغیر زیارت لوٹے تو ترک وجوب کے سبب فاسق ہوگا۔ **دلیل ابن تیمیہؒ** حدیث الباب ہے وہ کہتے ہیں تقدیر عبارت یوں ہے " لا تشد الرحال الی موضع الّا الی ثلثة مساجد " یعنی حصولِ ثواب کیلئے مساجد ثلثہ کے علاوہ اور کسی جگہ سفر نہ کرو اس عموم میں نبیؐ کی قبر مبارک بھی داخل ہے۔

دلائل جمہور (۱) عن ابن مسعودؓ قال قال رسول الله صلعم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها (ابن ماجه)

*کما جاء فی الحدیث عن جابر رض قال النبی عم اول ما خلق الله نوری وفی روایة روحی (عبد الرزاق فی مصنف)

م قال مولانا عبد الحی اللکھنوی ان انّا اثر الغ ازو هذا حدیث موضوع ۱۲ مؤلف

جب زیارت قبور مامور بہا ہے تو یقیناً اسکے لئے سفر بھی جائز ہوگا، بعض صوفیاء الامر للوجوب کے قاعدہ سے وجوب کا قائل ہوئے لیکن یہ درست نہیں (۲) عن أنسؓ من زار قبری وجبت له شفاعتی (الجامع الصغیر للسیوطی)
(۳) عن ابن عمر من حج ولم یزرنی فقد جفانی۔ (ابن حبان)۔ (۴) عن حاطبؓ قال قال علیہ السلام من زارنی بعد مماتی فکأنما زارنی فی حیاتی (دارقطنی) (۵) عن عمرؓ سمعت رسول اللہ صلعم یقول من زار قبری أو قال من زارنی کنت له شفیعاً او شهیداً (مسند ابوداؤد طیالسی وغیرہ)۔
گو وہ احادیث سنداً ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل متواتر اُنکی توثیق کرتا ہے، اور تعامل متواتر تو خود بھی مستقل دلیل ہے۔
(۶) علامہ سبکیؒ نے اس پر اجماع قولی اور فعلی نقل کیا ہے۔ **جوابات** (۱) جمہور کہتے ہیں حدیث الباب میں تقدیر عبارت یوں ہے لاتشد الرحال إلی مسجد إلا إلی ثلثة مساجد اور جو مخصوص مستثنیٰ منہ محذوف نکالا گیا وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے۔ پھر اسکی تائید درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے۔ لاینبغی للمصلی أن یشد رحاله إلی مسجد یبتغی فیه الصلوٰة غیر المسجد الحرام والمسجد الأقصیٰ ومسجدی هٰذا (مسند احمد)
اسکی راوی شہر بن حوشب ہیں اگرچہ کچھ ضعف ہے لیکن ان کی حدیث درجۂ حسن کی ہے (کما قال الحافظ الہیثمی فی الزوائد)
(۲) ابن تیمیہؒ نے مستثنیٰ منہ جو عام لفظ شئی یا موضع مانا اسکی تجارت، حج، صلہ رحمی اور طلب علم وغیرہ کیلئے بھی سفر ممنوع ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے (۳) یہ نہی ان لوگوں کیلئے مخصوص ہے جو مساجد ثلثہ کے سوا کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کی نذر مان لیں تو انکو وفاء نذر کیلئے سفر ضروری نہیں بلکہ مقامی مسجد میں نماز پڑھ لینا کافی ہے۔ (۴) ابن تیمیہؒ کے مسلک کی تردید درج ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ عن سعد بن أبی وقاصؓ قال من خرج حتی یأتی هٰذا المسجد، مسجد قباء فصلیٰ فیه کان عدل عمرة ای عدل ثواب عمرة (نسائی ج ۱ ص ۱۱۴)
اس حدیث سے معلوم ہوا مساجد ثلثہ کے سوا مسجد قباء کیلئے بھی سفر کرنا جائز ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ کے تفردات میں یہ سب سے زیادہ ناگوار تفرد ہے۔

زیارت قبور اولیاء کیلئے سفر کرنے کے متعلق اختلاف

مذاہب (۱) بعض شوافع، ابو محمد جوینیؒ، قاضی حسین، ابن تیمیہؒ وغیرہم کے نزدیک یہ جائز نہیں، (۲) جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ **دلیل فریق اول** حدیث الباب **دلیل فریق ثانی** (۱) ان النبی صلعم کان یأتی قبور الشهداء بأحد علی رأس کل حول۔ (مصنف ابن ابی شیبہ) قال الشامی استفید منه (ای هٰذا الحدیث) ندب الزیارة وان بعد محلها (ردالمختار ج ۲ ص ۲۴۲)۔ **جوابات** (۱) امام غزالیؒ فرماتے ہیں حدیث الباب سے معلوم ہوا ان تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں فضیلت میں برابر ہیں اسلئے وہاں ممانعت کی وجہ بالکل ظاہر ہے لیکن* مختلف ہیں اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام سے مناسبت ہوتی ہے اسلئے ان کی زیارت کیلئے سفر کرنا

* اولیائے کرام کے مراتب

ناجائز نہ ہونا چاہئے (۲) نیز ممانعت کی کوئی خاص دلیل بھی نہیں لہٰذا اباحت اصلیہ کا مقتضی یہی ہے کہ جائز ہو اور قبور پر ہونے والی شرک و بدعات کی وجہ سے مطلق زیارت قبر کو ترک کردینا مناسب نہیں بلکہ لوگوں کو ان منکرات سے حفاظت کی نیت سے جانا چاہئے، (۳) علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں ان تین مساجد کو فضیلت ذاتی حاصل ہے، لہٰذا ان تین مقامات کے علاوہ کسی جگہ فضیلتِ ذاتی کا تصور کرتے ہوئے سفر کرنا درست نہیں ہاں اگر فضیلتِ عرضی علم، جہاد، زیارتِ والدین اور قبور اولیاء کی نیت سے سفر کرے تو درست ہونا چاہئے،

حدیث:- عن أبي هريرةؓ ما بين بيتي و منبري روضة من رياض الجنة و منبري على حوضي،

توجیہات

(۱) آنحضرت ﷺ کا روضۂ مبارک اور منبر نبوی کے درمیان عبادت کرنا دخول جنت کا قوی سبب ہے، اسلئے اسکو جنت کے ٹکڑے سے تعبیر کی گئی (۲) رحمت وسعادت ملنے میں یہ مقام جنت کے باغ کے مانند ہے (۳) حقیقت پر محمول ہے یہ ٹکڑا واقعی جنت سے لایا گیا ہے۔ جسطرح حجر اسود کو جنت سے لایا گیا، (۴) زمین کا یہ مقام فنا نہ ہوگا بلکہ آخر میں جنت الفردوس کیطرف منتقل کردیا جائیگا۔ قولہ: ومنبری علی حوضی۔

توجیہات (۱) منبر نبوی کے پاس عبادت و رود حوض کوثر کا سبب قوی ہے (۲) یہ منبر حقیقۃً قیامت کے دن حوض کوثر کے کنارہ پر رکھا جائیگا۔

حدیث:- عن عثمانؓ من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة، ۔

تشریح علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مسجداً کی تنوین تقلیل کیلئے ہے اور بیتاً کی تنوین تکثیر و تعظیم کیلئے ہے یعنی جو شخص رضاء مولیٰ کے خاطر چھوٹی سی چھوٹی مسجد بنائیگا۔ اللہ تعالیٰ اسکے لئے جنت میں بہت بڑا ایک گھر بنائیگا۔ اور مسلم کی روایت میں تو بنى الله له مثله في الجنة آیا ہے،

اشکال دنیا کے گھر اور جنت کے گھر کے مابین کسطرح مماثلت ہو؟ حالانکہ وہاں کی ایک بالشت دنیا و مافیہا سے افضل ہے، نیز بانئ مسجد کیلئے ایک مثل کا وعدہ کیوں کیا گیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" ہے۔؟

جوابات (۱) مثلیت بحیثیت کمیت ہے نہ کہ بحیثیت کیفیت و شرافت (۲) یا یہ فضیلت کے اعتبار سے مماثلت ہے یعنی مسجد جسطرح دنیا کے تمام امکنہ سے بہتر ہے ایسا ہی جنت میں اسکے لئے جو مکان تعمیر کی جائیگی وہ وہاں کے دوسرے مکانات سے بہتر ہوگا (۳) مبنی میں مماثلت نہیں بلکہ بنا میں مماثلت ہے یعنی بندہ رضاء مولیٰ کیلئے اپنی شان کے موافق گھر بنائیگا۔ اور اللہ تعالیٰ اس بندہ پر راضی ہوکر اپنی شان کے مطابق گھر بنائیگا

(۴) یہاں ادنیٰ درجہ کے ثواب کا ذکر ہے اس سے زیادت کی نفی نہیں ہوتی۔ صحیح ابن خزیمہ، کتاب الآثار لابی حنیفہؒ وغیرہ میں " من بنی مسجداً للہ ولو کمفحص قطاۃ أو اصغر منہ " جو حدیث آئی ہے اس کے متعلق علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اسکو مبالغہ پر حمل کیا جائے۔ اور مبالغہ کیلئے تحقق ضروری نہیں (مرقاۃ ص۱۹۳ ج۲، فتح الملہم، فیض الباری وغیرہ)۔

تحیۃ المسجد | **حدیث**:۔ عن أبی قتادۃؓ .... إذا دخل أحدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل أن یجلس۔ مسئلہ خلافیہ۔

مذاهب | (۱) داؤد ظاہریؒ اور علامہ شوکانیؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد واجب ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک مندوب ہے۔ **دلیل داؤد ظاہریؒ و شوکانیؒ** | حدیث الباب ہے۔

دلائل جمہور | (۱) عن زید بن أسلمؓ قال کان اصحاب رسول اللہ صلعم یدخلون المسجد ثم یخرجون لا یصلون و رأیت ابن عمرؓ یفعلہ (ابن أبی شیبہ ص۳۴۰ ج۱)
(۲) ایک شخص مسجد میں لوگوں کی گردنوں پر سے گزرتا ہوا آیا تو نبی کریم صلعم نے اسکو بٹھا دیا اور تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا (طحاوی) اس سے معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ جواب: یہ امر استحبابی ہے اور قرینۂ استحباب وہ احادیث ہیں جو ابھی ذکر کی گئی ہیں پھر شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تحیۃ المسجد اوقات مکروہہ میں جائز ہے۔ لیکن احناف اور موالک کے نزدیک جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ احادیث نہی عام ہے نیز محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے اور اگر تحیۃ المسجد پڑھنے کا موقع نہ ملے تو اُسے چاہئے کہ ایک مرتبہ " سبحان اللہ والحمد للہ ولا إلہ إلا اللہ واللہ أکبر " پڑھ لے۔

قولہ: قبل أن یجلس۔ یہ مستحب وقت کا بیان ہے چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے لیکن شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ **دلیل احناف** | عن أبی ذرؓ دخلت علی رسول اللہ م وھو فی المسجد فقال لی یا أباذر صلیت قلت لا قال فقم فصل رکعتین (ابن ابی شیبہ ص۳۴۰ ج۱) (معارف السنن ص۲۹۵ ج۳، مرقاۃ ص۱۹۴ ج۲ وغیرہا) **حدیث**:۔ عن أنسؓ ..... البزاق فی المسجد خطیئۃ وکفارتھا دفنھا۔ **تشریح** | مسجد میں تھوکنا جائز نہیں اگر شدید ضرورت کے تحت ایسی حرکت سرزد ہو جائے تو پھر اس گناہ کا دفعیہ یہ ہے کہ اس تھوک کو زمین کی کنکریوں یا مٹی میں چھپا دے تاکہ مسجد کی بے حرمتی نہ ہو۔ راقم الحروف: کہتا ہے کہ یہ اس زمانہ کا حکم ہے جب مسجدوں کے

صحن وغیرہ کچے تھے فی الحال اکثر مساجد پختہ ہیں دفن وغیرہ مشکل ہے لہذا اس سے اجتناب کرنا ضروری ہے
علامہ رویانیؒ کہتے ہیں کہ مسجد تحت الثریٰ سے لیکر آسمان تک ہے ۔ لہذا اگر مسجد کے اندر دفن کردیا گیا،
تو وہ مسجد ہی میں ہوگا یہ احترام کے خلاف ہے لہذا دفن سے مراد اخراج ہے ۔

وفی حدیث أبی ھریرۃؓ " ولیبصق عن یسارہ " ہاں اپنی بائیں طرف تھوک لے ،۔۔

اشکال بائیں طرف بھی تو کاتب سیئات فرشتے ہوتے ہیں اب کسطرح تھوکے ؟ ۔

جوابات (۱) ملک الیسار جو کاتب سیئات ہے وہ مامور ہے اور ملک الیمین جو کاتب حسنات ہے وہ امر ہے ویراعی للامر مالا یراعی للمامور ، (۲) کاتب حسنات ، کاتب سیئات کو کتابت سیئات سے روکتا ہے ، لہذا وہ ہمارے زیادہ محسن ہونے کی وجہ سے اسکا احترام زیادہ کرنا چاہئے ۔ (۳) احتمال یہ ہے کہ نماز میں ملک الیسار بجانب یمین منتقل ہوجائے وغیرہ (حاشیۂ بخاری ص۵۹ج۱ ، حاشیۂ ابوداؤد ص۶۹ وغیرہ)

حدیث :- عن عائشۃؓ ...... لعن اللہ الیھود والنصاریٰ اتخذوا قبورا نبیائھم مساجد۔
اللہ تعالیٰ یہود اور نصاریٰ پر لعنت کرتے ہیں جنہوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا ،، ۔

تشریح (۱) وہی لوگ انبیاءؑ کی تعظیم اور ان کی عبادت کی غرض سے ان کی قبروں کو سجدہ کرتے تھے یہ شرک جلی ہے (۲) وہ تو عبادت اللہ تعالیٰ کی کرتے تھے لیکن انبیاء کی تعظیم کی نیت سے ان کی قبروں کو قبلہ بناکر سجدہ کرتے تھے یہ شرک خفی ہے دونوں حرام ہیں لہذا امت محمدیہؐ بھی کوئی مسجد اسطرح بنائی جائے کہ قبر کی طرف سجدہ ہوتا ہو اور قبر کی تعظیم کی نیت ہو تو یہ ناجائز ہوگا ،

درگاہ اور مقبرہ میں گاؤ وغیرہ ذبح کرنا حدیث الباب سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ مقبرہ اور درگاہ میں لیجاکر گاؤ وغیرہ ذبح کرنا اور اسکا گوشت کھانا حرام ہے کیونکہ ذابح گو اللہ کے نام پر ذبح کرے لیکن اس سے قبر میں مدفون شخص کی تعظیم مقصود ہوتی ہے لہذا عملا اس میں شرکت پائی گئی اسی بناء پر حرام ہوگا ۔

حدیث :- عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوا فی بیوتکم من صلوتکم ولا تتخذوھا قبورا ۔

تشریح من صلوتکم میں " من " تبعیضیہ ہے یعنی صلوۃ نافلہ اپنے گھروں میں پڑھا کرو اور گھر کو قبرستان مت بناؤ ! (۱) اسکا مطلب یہ ہے کہ جیسے قبروں کے اندر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے اس طرح اپنے گھروں کو ایسا نہ بناؤ کہ اسکے اندر بالکل نماز ہی نہ پڑھو اس صورت میں جملۂ ثانیہ کے ذریعہ جملۂ اولیٰ کی تائید ہورہی ہے ، (۲) گھروں میں اپنے مردے دفن نہ کرو ! کیونکہ اس وقت وہاں نماز پڑھنا منع ہوجائیگا ، (۳) اسکا برعکس یعنی مقابر میں گھر نہ بناؤ کیونکہ قبور

مقام عبرت ہے اگر مقابر میں گھر بنائی جانے لگیں تو مقصد ہی فوت ہو جائیگا، (۴) لطیفہ کے طور پر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی تمہارے گھر آئے تو اس کی کچھ مہمانداری کر لیا کرو ایسے نہ ہو جیسے کوئی قبرستان جائے اور وہاں کوئی چائے پلانے والا بھی نہ ملے۔ (تقریر بخاری ص۳۰۵ ج۲)

حدیث :۔ عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ما أمرتُ بتشیید المساجد ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھکو مسجدوں کے بلند اور مزین کرنیکا حکم نہیں دیا گیا،

تزئین مساجد کے متعلق اختلاف (۱) بعض فقہاء اور قاضی شوکانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں مساجد کو منقش اور مزین کرنا مطلقاً جائز نہیں (۲) جمہور فرماتے ہیں اگر نقش و نگار مصلیوں کو نماز سے غافل کردے تو جائز نہیں اور اگر ریاکاری اور فخر و مباہات کیلئے ہو تو مکروہ ہے اور اگر خوبصورتی اور صفائی کیساتھ عمارت کی مضبوطی مقصود ہو تو مکروہ نہیں۔

دلیل شوکانیؒ حدیث الباب ہے۔ **دلیل جمہور** خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ نے منقش پتھروں سے مسجد بنائی تھی صحابہ کرام نے اتباع سلف کی محبت کی بنا پر اعتراض کیا تھا تو آپ نے آنحضرتؐ کی حدیث ، مَنْ بَنیٰ للّٰہِ مَسْجِداً الخ کو پیش کی اور فرمایا وہ منقش اور غیر منقش سب کو شامل ہے ، اس پر صحابہ کرام کا اجماع سکوتی پایا گیا لہذا ، علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین کی بنا پر یہ مستحب ہونا چاہئے،

جوابات (۱) عثمانؓ کے عمل کے پیش نظر حدیث الباب کو مطلقاً تشیید مساجد پر عدم جواز کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا۔ (۲) حدیث الباب میں تو وجوب کی نفی ہے جس پر خود ما أمرتُ دال ہے (۳) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں زیر بحث حدیث سے مراد دقائق نقوش کا تکلف کیا جانا خصوصاً محراب میں ۔ یا تزئین کر کے نماز بھی نہ پڑھیں ، یا مسجد کا حق ادا نہ کریں ، علامہ عینیؒ اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں جب لوگ اپنے گھروں کو عالیشان اور منقش بنانے لگیں تو مساجد میں بھی ایسا کرنا پسند کیا گیا ، تاکہ غیر مسلمین مساجد کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں اور ان کی عظمت شان برقرار رہے (مرقاۃ ص۲۰۵ ج۲ ، عینی ، معارف السنن وغیرہ)

حدیث :۔ عن عبد الرحمٰن بن عائشؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رأیت ربی عزوجل فی أحسن صورۃ الخ ۔ رسول اللہؐ نے فرمایا میں اپنے بزرگ و برتر پروردگار کو نہایت اچھی صورت میں دیکھا ۔

سوال باری تعالیٰ کا قول " لیس کمثلہ شئ " اکے یہ منافی ہے؟

جوابات (۱) اس رؤیت منامی مراد ہے کیونکہ بعض روایت میں اسکی صراحت موجود ہے ۔ (۲) صورت بمعنی صفت ہے جس کا استعمال عرف میں شائع ذائع ہے مثلاً کہا جاتا ہے ملک کی صورت اسطرح کی ہے اور صورت مسئلہ یہ ہے (۳) یا اسکی معنی حال کونہ فی أحسن صورۃ وصفۃ

یعنی اس سے حضورؐ کی صورت احسن مراد ہے، (مرقاۃ ص۲ ج۲) **قولہ: فوضع کفہ بین کتفی**، وہ اپنا ہاتھ میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھا۔

تشریح | متقدمین فرماتے ہیں وضع کف اپنی حقیقت پر محمول ہے ہاں کیفیت کف اور وضع معلوم نہیں، متاخرین فرماتے ہیں بطریق مجاز یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مزید لطف وفضل کا خصوصی شرف مجھکو عطا فرمایا چنانچہ بڑوں کی یہ عادت ہے، جب کسی کو خاص توجہ اور لطف وعنایت سے نوازنا چاہتا ہے تو اسکی مونڈھے پر اپنی ہتھیلی رکھتے ہیں لہٰذا یہاں بھی عنایت وکرم وانعامات کو وضع کف سے تعبیر کیا۔

جمیع ماکان ومایکون کا علم آنحضرتؐ کو نہیں دیا گیا | **قولہ: فعلمت مافی السمٰوٰت ومافی الارض الخ** پھر تو میں نے جو کچھ آسمان اور زمین میں ہے اس کو جان لیا پھر حضورؐ نے یہ آیت پڑھی۔

آیت کا ترجمہ | اسی طرح ہم نے ابراہیمؑ کو آسمانوں اور زمین کے تصرفات وعجائب دکھلائے تاکہ وہ خوب یقین کرنے والوں میں شامل ہو جائیں۔ **سوال** | یہ قول اور معاذ بن جبلؓ کی روایت میں فتجلّٰی لی کل شئی، (مشکوٰۃ ص۲ج۱) سے آنحضرتؐ کیلئے علم عطائی کلی ثابت ہوتا ہے جو اہل بدعت (نام نہاد سنیوں) کا نظریہ ہے،

جوابات | (۱) مافی السمٰوٰت والارض سے مراد اشیاء موجودہ ہیں اور عَلِمْتُ سے مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ کو انکے متعلق پہلے سے علم نہ تھا لہٰذا جمیع ماکان ومایکون کا علم رسول اللہؐ کیلئے کیسے ثابت ہوا! ، (۲) یہاں مَا خصوص کیلئے ہے اس پر قرینہ آیت مذکورہ ہے لہٰذا اس سے مراد علم عطائی جزئی ہے کما قال الملا علی القاریؒ وھُوَ عبارۃ عَن سعۃ العلم الذی فتح اللہ بہ علیہ اذ لایصح اطلاق الجمیع کما ھو الظاھر (مرقاۃ ص۲ج۱) (۳) علم سے مراد تجلی ہے جس پر فتجلّٰی دال ہے جو علم تفصیلی اور احاطہ کو مستلزم نہیں جیسا کہ بجلی کے چمکنے سے اشیاء کا قدرے انکشاف ہو جاتا ہے لیکن احاطۂ علم نہیں ہوتا ہے (۴) کلَّ شئی میں کل سے مراد استغراق اور عموم حقیقی نہیں بلکہ استغراق عرفی بمعنی کثیر مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے جس قدر چاہا علم عطا فرما دیا۔ کما قال الملا علی قاریؒ ما اذن اللہ فی ظہورہ لی من العوالم العلویۃ والسفلیۃ مطلقاً او مما یختص بہ الملأ الاعلیٰ خصوصًا (مرقاۃ ص۲ج۲) اور کل بسا اوقات استغراق عرفی میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ فتحنا علیھم ابواب کُلِّ شئی (الانعام آیت ۴۴) یاخذ کل سفینۃ غصبًا (الکہف آیت ۷۹) واٰتیناہ من کل شئی سببًا (الکہف آیت ۸۴) واُوتیت من کل شئی ولھا عرش عظیم۔ (النمل آیت ۲۳) وغیرہ آیات میں کل استغراق عرفی کیلئے استعمال ہوا ہے۔

حدیث:- عن ابن عمرؓ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی فی سبعۃ مواطن الخ۔ رسول اللہؐ نے سات جگہوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا (۱) کوڑا خانہ (جہاں نجاست ڈالی

جاتی ہے) پر، کمیلے (جہاں جانور ذبح کئے جاتے ہوں) میں، قبرستان میں، راستے کے بیچ میں، حمام میں، اونٹوں کے تھان میں، خانۂ کعبہ کی چھت پر،

تشریحات | مزبلہ، مجزرہ، حمام اور اونٹوں کے تھان میں کراہت نماز کی وجہ تلوث نجاست کا خوف ہے، قبرستان میں کراہت کا سبب تشبہ بعبادالقبور ہے یا وطی القبور کا خوف ہے۔ راستے کے بیچ میں کراہت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کی تکلیف ہوگی، ظہر بیت اللہ پر کراہت کی وجہ سوء ادب ہے۔

ے نهى الرسول أحمد خير البشر ÷ عن الصلوٰة فى بقاعٍ تعتبر۔
معاطن الجمال ثم مقبرة ÷ مزبلة، طريق، مجزرة۔
فوق بيت الله و الحمام ÷ والحمد لله على التمام۔ (نجم الدين الطرطوسی)

بیت اللہ کی چھت پر نماز پڑھنے کے متعلق اختلاف | مذاہب | (۱) احناف کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ وہ حدیث کو کراہت پر حمل کرتے ہیں، اس طرح خانہ کعبہ اور بلاضرورت عام مسجدوں کی چھت پر چڑھنا بھی مکروہ ہے، (۲) شافعیؒ کے نزدیک نماز پڑھنا سرے سے جائز ہی نہیں کیونکہ زیر بحث حدیث میں ممانعت آئی ہے، نیز بیت اللہ تو مصلّی کے سامنے نہیں ہے البتہ اگر سترہ ہو تو ان کے نزدیک بھی مع الکراہت جائز ہے کیونکہ اس صورت میں بیت اللہ کیساتھ تعلق ہو جاتا ہے، (۳) احمدؒ کے نزدیک فرائض ادا نہ ہونگے نوافل ادا ہو جائیں گے، (۴) مالکؒ کے نزدیک وتر، طواف کی دو رکعتیں اور سنتِ فجر بھی ادا نہ ہوگی۔ جوابات | مذکورہ سات جگہوں میں نماز پڑھنے کی ممانعت کو احناف نے نہی تنزیہی پر حمل کیا ہے (۲) قبلہ صرف بنا شدہ مکان کا نام نہیں بلکہ آسمان تک کی ساری فضا قبلہ ہے۔ لہٰذا بلا سترہ بھی جائز ہونا چاہئے، لیکن چونکہ بلاضرورت بیت اللہ کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے اسلئے مکروہ تنزیہی ہے (مرقاۃ، معارف السنن ص۲۸۴)

حدیث :- عن ابن عباسؓ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور جو قبروں کو سجدہ گاہ بنائے اور قبروں پر چراغ روشن کرے ان پر لعنت فرمائی تشریحات | عورتوں سے اگر زیارتِ قبور کے وقت جزع فزع یا بے پردگی کا خوف ہو تو مکروہ ہے، ورنہ جائز ہے۔ قولہ: والمتخذين عليها المساجد، اصحابِ ظواہر اور حنابلہ کے نزدیک قبور کیطرف رُخ کرکے نماز پڑھنا حرام ہے جمہور کے نزدیک مکروہ ہے ہاں قبر پر عمارت بنانا اور اس پر سجدہ کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ دلائل قولہ: والسرج، قبر پر چراغ روشن

کرنا اگر مُردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے

دلائل (۱) حدیث الباب ہے (۲) یہود کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے بزرگوں کی قبور پر چراغ جلایا کرتے تھے لہذا یہ تشبہ بالیہود ہونے کی بنا پر حرام ہے، (۳) اس میں بلاوجہ تضییع مال اور اسراف لازم آتا ہے، جو حرام ہے۔

بَابُ السَّتر

ستر عورت بھی شرائط نماز میں سے ہے اسلئے کتاب الصلوٰۃ میں اسکو بیان کرتے ہیں مرد اور مخنث کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے لیکن احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) داؤد ظاہریؒ وغیرہم کے نزدیک ران ستر میں داخل نہیں جسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ جلد ۳ صفحہ ۳ میں ملاحظہ ہو گو ران کے متعلق اختلاف ہے لیکن اسمیں اتفاق ہے کہ ستر عورت فرض ہے خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں اور کپڑوں میں اگر وسعت ہے تو نماز میں تین کپڑے سنت ہیں، قیل المستحبُ ان یصلی الرّجل فی ثلثۃ اثواب، إزارٌ، قمیصٌ و عِمامۃٌ (شرح منیہ ص ۲۲۷)

حدیث: عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شئ، نماز میں ایسی صورت اختیار نہ کریں جس کہ کشف عورت کا خطرہ ہو لہذا اس بنیاد پر اختلاف ہوا کہ مونڈھے کھلے رکھکر نماز صحیح ہے یا نہیں؟

مذاهب (۱) احمدؒ وغیرہ کے نزدیک اگر کسی کے مونڈھوں پر کپڑا نہ ہو تو اسکی نماز صحیح نہیں۔ **دلیل:** حدیث الباب ہے، (۲) جمہور کے نزدیک ستر عورت کرتے ہوئے اگر نماز پڑھے تو نماز ہو جائیگی اگرچہ کپڑے کا کچھ حصہ مونڈھوں پر نہ ہو لیکن مکروہ ہوگی۔ **دلیل** عن جابرؓ أنہ علیہ السّلام قال إذا کان الثوب واسعًا فخالف بین طرفیہ و إذا کان ضیقا فاشددہ علی حقوک (ابوداؤد) یعنی اگر کپڑا چھوٹا ہو تو لنگی کی جانب (نصف اسفل) پہن لیا جائے اس صورت میں ضرور مونڈھا کھلا ہوا ہوگا۔

جواب حدیث الباب نہی تنزیہی اور احتیاط پر محمول ہے کیونکہ مونڈھوں پر اگر کپڑا نہ ہو تو کشف عورت کا خوف ہے۔

حدیث: عن ابی ھریرۃ قال بینما رجل یصلی مسبل ازارہٗ قال لہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذھب فتوضأ،

تشریح مسبل: اس شخص کو کہتے ہیں جس نے بڑائی ظاہر کرنے اور ناز کے طور پر ایسا کپڑا اور ازار پہن رکھا ہے جو زمین تک لٹکتا ہو، لہذا ٹخنے کے نیچے لنگی، پائجامہ اور قمیص وغیرہ لٹکانا اگر بطور کبر ہو تو حرام ہے، اگر بطریق عرف و عادت ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ جلد ۴ صفحہ ۲۲۶ میں ملاحظہ ہو۔

سوال اسبال ازار تو ناقض وضو نہیں لہذا حکم اعادہ وضوء کی کیا حکمت ہے؟ **جواب** اسکو متنبہ کرنا

مقصد ہے کہ غفلت کا شکار ہو کر نماز میں جو ازار لٹکائے وہ بہت بری بات ہے، نیز طہارتِ ظاہری باطن کی طہارت کیلئے مؤثر ہے شاید وضوء کی برکت سے اسکی باطنی بیماری (کبر) کا ازالہ ہو جائے۔

حدیث:- عن ابی هریرةؓ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن السدل فی الصلوٰة۔ **السدل**: لغۃً بمعنی کپڑا لٹکانا، اصطلاحاً طریقہ معتاد کے سوا دوسری صورت میں لٹکانا اسکی مصداق کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) یہ اشتمال صماء کے مرادف ہے جسکی بارے میں جابرؓ سے روایت ہے۔ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم أن یشتمل الصماء یعنی ایک چادر کو بدن پر اسطرح لپیٹ لے کہ دونوں ہاتھ بھی اسکے اندر داخل ہو جائے اسکو صماء (بمعنی ٹھوس پتھر جس میں سوراخ نہ ہو) اسلئے کہتے ہیں کہ وہ اعضاء جسم کی نقل و حرکت کو بند کر دیتا ہے یہ مکروہ ہے، کیونکہ اسمیں کشف عورت کا امکان ہے اور رکوع، سجدہ کرنا مشکل ہے نیز اسمیں یہود کیساتھ مشابہت ہوتی ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ (ص۲۶۴) میں ملاحظہ ہو، (۲) کپڑا کو سر یا مونڈھوں پر ڈال کر دونوں طرف سے لٹکا دیا جائے یہ بھی تشبہ بالیہود ہے اسلئے مکروہ ہے (۳) اسبال ا... متکبرین کا طریقہ ہے اسلئے یہ مکروہ تحریمہ ہے۔ (۴) شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا باری تعالیٰ کا قول "خذوا زینتکم عند کل مسجد (ای صلوٰۃ)" کا تقاضہ یہ ہے کہ لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرے تاکہ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم نہ ہو لہٰذا اسکی خلاف کرنا سدل ہے قَالَ شیخ الهند هٰذا أحسن ما قیل فی تعریف السدل، **قوله: وان یغطی الرجل فاه**..، اور اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی اپنا منہ ڈھانکے،، چنانچہ موطا مالکؒ میں ہے کہ سالم بن عبد اللہؒ جب کسی کو دیکھتے تھے کہ اپنا منہ ڈھانپا ہے جس حال میں وہ نماز میں ہو تو وہ زور سے کپڑا کھینچ لیتے تھے یہانتک کہ اسکا منہ کھل جاتا تھا، اس کی وجہ بعض نے یہ کہا کہ عربوں کی عادت تھی کہ عمامہ باندھے ہوتے تھے تو اسکا کونہ منہ پر لپیٹ کر ڈھاٹا باندھ[ع] لیتے تھے تاکہ گرم یا ٹھنڈی ہوا منہ کو نہ لگنے پائے اس صورت میں چونکہ قرأت اچھی طرح نہیں پڑھ سکتے اور سجدہ پورا نہیں ہوتا اور خشوع وخضوع میں کمی ہوتی ہے اسلئے اسکی منع فرمایا، جس شخص کو جمائی آئے یاڈکار آئے، یا اسکی منہ سے بدبو آتی ہو تو اسکو نماز میں ہاتھ سے منہ ڈھانکنا مستحب ہے۔

حدیث:- عن شداد بن اوس قَالَ قَالَ رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ خالفوا الیهود فانهم لا یصلّون فی نعالهم ولا خفافهم،

تشریح یہود جوتیوں کے ساتھ نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں نبی علیہ السلام نے ان کی مخالفت کی غرض سے جوتیوں میں نماز پڑھنے کا حکم دیا اس حدیث کی بنا پر بعض حنابلہ اور اہل ظواہر نے

ع منہ کے گرد باندھنا

جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے ، اور جمہور کے نزدیک اگر جوتا پاک ہو اور مسجد کا ملوث ہونیکا اندیشہ نہ ہو اور کھلا ہوا ہو کہ اسمیں سجدہ کے وقت پاؤں کی انگلیاں زمین سے لگ سکتی ہوں تو ایسا جوتا پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہماری جوتیوں میں نماز نہ ہوگی ہاں عرب والے جوتے میں نماز ہو جاتی ہے ۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) اسکی سند میں مروان بن معاویہؒ مدلس ہیں نیز اس میں لیلیٰ بن شداد ہیں ۔ جسکے متعلق حافظ ذہبیؒ نے کہا **بعض الأئمة توقف فى الإحتجاج بخبره** (۲) صلوٰۃ النعال کا حکم مخالفت یہود کے پیش نظر دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل میں یہ فعل مباح تھا خارجی سبب سے مستحب ہوا اسی بناء پر فقہاء لکھتے ہیں کہ جس جگہ یہود کی آبادی ہو وہاں جوتیاں پہن کر نماز پڑھنا مستحب ہے ۔ صاحب فتح الملہم لکھتے ہیں آج کل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں اسلئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے ۔ راقم السطور کہتا ہے عصر حاضر میں اکثر مساجد کا فرش مجصص ہے اور اکثر وقت جوتیاں بھی ملوث ہوتے ہیں کیونکہ سڑکوں پر نجاست ہوتی ہے اور عموماً جوتیاں لیکر مسجد میں داخل ہونے کو خلافِ ادب شمار کیا جاتا ہے ۔ لہٰذا جوتیاں پہن کر مسجد کے اندر جانا اور نماز پڑھنا غیر مناسب ہے ۔ کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت سے مقدم ہوتا ہے اور **فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى** ۔ سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ مقامات مقدسہ پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے ۔ **قوله : ولا خفافهم** ، یعنی موزے پہن کر نماز پڑھی جائے تاکہ یہود کی مخالفت کا ثواب ملے ۔

حدیث: عن أبي سعيد الخدريؓ **قوله فاخبرني ان فيهما قذرا** " یعنی جبرائیلؑ نے اگر بتایا تھا کہ دونوں جوتیوں میں پلیدگی لگی ہوئی ہے ۔ **سوال** جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتے میں پلیدگی تھی تو اسکو لیکر جو حصہ نماز کا آپ نے پڑھا تھا وہ حصہ فاسد ہو گیا تو اس پر بقیہ نماز کی بنا کسطرح صحیح ہوئی ؟

جوابات قذر سے مراد پلیدگی نہیں ہے بلکہ وہ چیز مراد ہے جسکو طبیعت مکروہ سمجھتی ہو جیسے بلغم اور رینٹ وغیرہ (۲) یا قذر سے مراد پلیدگی ہے لیکن قدر معفو عنہ تھا ۔ (۳) یا **قوله بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه** سے مراد **أراد أن يصلي بأصحابه** ہے یعنی نماز ابتداء کرنے سے پہلے جوتیاں اتار دے ۔

بابُ السُّترة

سُترہ کی تعریف یہ وہ چیز ہے جو نمازی کے سامنے رکھی جائے اور جس سے نمازی کی جائے سجود

مميز ہو جائے مثلاً دیوار، ستون لکڑی، درخت، جانور اور آدمی وغیرہ، سترہ کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں نماز کھلی اور بے آڑ جگہ پر پڑھی جائے۔

مقدارِ سترہ اسکی لمبائی ایک ہاتھ سے کم نہ ہونی چاہیے اور انگلی کے برابر موٹا ہونا چاہیے،

حکمتِ سترہ (۱) مصلی کا خشوع وخضوع اور حضوری قلب کا فوت نہ ہونا، اور اسکے آگے سے گذرنے والا شخص کا گنہگار نہ ہونا

احکامِ سترہ (۱) سترۃ الإمام سترۃ للمقتدی یعنی ہر مقتدی کیلئے الگ الگ سترہ کی ضرورت نہ ہونے میں اتفاق ہے، صرف اختلاف اس بات میں ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں سترہ امام کیلئے ہے اور خود امام مقتدی کا سترہ ہے لہذا اگر کوئی شخص امام اور سترہ کے درمیان سے گذرے تو انکے نزدیک مقتدیوں کے سامنے سے گذرنیوالا نہیں کہا جائیگا اور جمہور فرماتے ہیں امام کا سترہ جو وہ مقتدی کا سترہ بھی ہے (۲) سترہ کے اندر سے گذرنا جائز نہیں (البتہ اگر پہلی صف میں جگہ خالی ہو تو دوسری صف کے آگے سے گذر کے پہلی صف میں جانا جائز ہے) (۳) جمہور کے نزدیک سترہ گاڑنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی حدیث رَأینا النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلَّم فی بادیۃ لنا یصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ (ابوداود) اسطرح ابن عباسؓ کی روایت صَلّٰی فی فضاء لیس بین یدیہ شئی (مسند احمد) اس پر صراحۃً دال ہے کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک سترہ ثابت ہے تو واجب کسطرح کہا جائے (کما قال اصحاب الظواہر) لہذا امر والی احادیث کو استحباب پر حمل کیا جائیگا۔ (۴) اگر نمازی کے سامنے سترہ نہ ہو تو گذرنے والا شخص مسجد کبیر اور صحراء میں تین گز دور سے گذر سکتا ہے اور مسجد صغیر یعنی جو چالیس ذراع سے کم ہو تو اسمیں مطلقاً گذرنے کی ممانعت ہے ہاں یہ ممانعت مرور کے بارے میں ہے لہذا اگر کوئی آدمی مصلی کے سامنے بیٹھا ہو تو اسکا اٹھکر جانا جائز ہے کیونکہ یہ مرور نہیں بلکہ نہوض کو مرور سمجھنا غلط ہے (کما قال الشامی) لیکن راقم الحروف کہتا ہے چنانچہ اسکی وصلت مع اللہ میں خلل آتا ہے اسلئے نہ گذرنا مناسب ہے۔ (۵) گذرنے والا شخص کا مرور قاطع صلوٰۃ نہیں البتہ نماز کے خشوع وخضوع کو منقطع کر دیتا ہے۔ (۶) اکثر اہل علم کے نزدیک مصلی اور سترے کے درمیان اتنا فصل ہونا چاہئے جسمیں سجدہ ممکن ہو۔ **لطیفہ** ایک مرتبہ مالکؒ سترہ سے کچھ دور ہٹکر نماز پڑھ رہے تھے ایک شخص سامنے سے گذرتے ہوئے انکو خطاب کرتے ہوئے بولا ایُّہا المصلّی اُدنُ من سُترتک یہ سن کر مالکؒ اسکو پڑھا اس وقت یہ آیت تلاوت کر رہے تھے وعلّمک مالم تکن تعلم وکان فضل اللہ علیک عظیما،

حدیث :- عن ابی سعیدؓ مرفوعًا ..... فلیدفعہ فان ابٰی فلیقاتلہ، کوئی آدمی سترہ کے اندر سے گذرنا چاہے تو اسکو باز رکھنا چاہئے اور اگر وہ نہ مانے تو اسکے قتال کرے۔

تشریحات | اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسکا قتل جائز ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کر کے اسکو ہٹا دینا چاہیئے قال قاضی عیاضؒ فان دفعہ بمایجوز فہلک فلا قود علیہ باتفاق العلماء وھل تجب الدیۃ اویکون ھدراً فیہ مذھبان للعلماء اور اس حدیث کی بناء پر اہل ظواہر کہتے ہیں کہ دفاع واجب ہے، قاضی عیاضؒ اور ابن عبد البر مالکیؒ اسکو استحباب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، احناف کے نزدیک ترک دفاع اولیٰ ہے اور دفاع محض رخصت ہے۔ **دلیل احناف** | حدیث فضل بن عباسؓ قال أتانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن فی بادیۃ لنا ومعہ عباسؓ فصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ وحمارۃ لنا وکلبۃ تعبثان بین یدیہ فما بال بذلک (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۷۴)

فما بال بذلک سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع محض رخصت ہے نیز دفاع خشوع وخضوع اور توجہ نماز کے برخلاف ہے

جوابات | حدیث الباب منسوخ ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد اداء نماز اس سے مواخذہ کرے، **قولہ: فانما ھو شیطان**، کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے چنگل میں بری طرح پھنس گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا برا کام کر رہا ہے یا اسکو شیطان الانس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث:۔ عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تقطع الصلوٰۃ المرأۃ والحمار والکلب، **مسئلہ خلافیہ** **مذاہب** | (۱) اصحاب ظاہر کے نزدیک نمازی کے سامنے سے گدھے، کتے اور عورت کا مرور مفسد صلوٰۃ ہے (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک کسی چیز کا گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں (۳) احمدؒ، اسحقؒ کے نزدیک صرف کتا مفسد صلوٰۃ ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر | حدیث الباب ہے **دلائل جمہور** | (۱) فضل بن عباسؓ کی حدیث مذکور (۲) عن أبی سعیدؓ مرفوعاً لایقطع الصلوٰۃ شئی وادرأوا ما استطعتم فانہ شیطان (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۷۴، مصنف ابن ابی شیبہ ص۲۸۰) (۳) حدیث عائشہؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وانا معترضۃ بینہ وبین القبلۃ (متفق علیہ) (۴) ابن عباسؓ کی روایت قال أقبلت راکبًا علی أتان (حمارۃ) والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بالناس بمنیٰ الی غیر جدار فمررت بین یدی بعض الصف ونزلت وأرسلت الأتان ترتع (متفق علیہ) (۵) ابن ابی شیبہ نے اپنا مصنف میں علیؓ اور عثمانؓ سے روایت کی ہے، أنہما قالا لا یقطع الصلوٰۃ شئی فادرؤا عنکم ما استطعتم، (۶) امام طحاویؒ نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے لایقطع الصلوٰۃ شئی۔

(۵) دارقطنی اور طبرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبداللہؓ اور ابوامامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے

دلیل احمدؒ واسحٰق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ مذکورہ بالا کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے اسلئے عورت اور گدھے کا مرور مفسد صلوۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، جوابات: (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے (طحاوی) (۲) حدیث کے معنی تقطع خشوع الصلوۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلت یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اسکا قطع مراد ہے،

اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے النساء حبائل الشیطان (مشکوٰۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان فانها رأت شيطانا (مسلم ج۲ ص۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الكلب الاسود شيطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی هريرةؓ قوله فليخطط خطا"

سوال: اگر مصلی سترہ قائم کرنیکے لئے لاٹھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت راجح ہے ویسے قبلے کی جانب طویل خط یا جنوب وشمال میں سیدھا خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اسوقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ خطابیؒ نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی اسے ضعیف کہا ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے "الفیہ" میں اسکی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اسکو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام حنفیؒ نے اسکو ترجیح دی ہے کیونکہ وہ مصلی کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل المجہود)

تشریحات اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسکا قتل جائز ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کرکے اسکو ہٹا دینا چاہیے قال قاضی عیاضؒ فان دفعہ بما یجوز فہلک فلا قود علیہ باتفاق العلماء وھل تجب الدیۃ اویکون ھدراً فیہ مذھبان للعلماء اور اس حدیث کی بنا پر اہل ظاہر کہتے ہیں کہ دفاع واجب ہے، قاضی عیاضؒ اور ابن عبد البر مالکیؒ اسکو استحباب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، احنافؒ کے نزدیک ترک دفاع اولیٰ ہے اور دفاع محض رخصت ہے۔ **دلیل احناف** حدیث فضل بن عباسؓ قال أتانا رسول الله صلی الله علیہ وسلم ونحن فی بادیۃ لنا ومعہ عباسؓ فصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ وحمارۃ لنا وکلبۃ تعبثان بین یدیہ فما بال بذلک (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۷۴) فما بال بذلک سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع محض رخصت ہے نیز دفاع خشوع وخضوع اور توجہ نماز کے برخلاف ہے

جوابات حدیث الباب منسوخ ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد ادا نماز اس سے مواخذہ کرے، **قولہ : فانما ھو شیطان**، کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے چنگل میں بری طرح پھنس گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا برا کام کر رہا ہے یا اسکو شیطان الانس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث :- عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم تقطع الصلوٰۃ المرأۃ والحمار والکلب، **مسئلہ خلافیہ** **مذاہب** (۱) اصحاب ظواہر کے نزدیک نمازی کے سامنے سے گدھے، کتے اور عورت کا مرور مفسد صلوٰۃ ہے (۲) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک کسی چیز کا گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں (۳) احمدؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک صرف کتا مفسد صلوٰۃ ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر حدیث الباب ہے **دلائل جمہور** (۱) فضل بن عباسؓ کی حدیث مذکور (۲) عن أبی سعیدؓ مرفوعاً لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ وادرأوا ما استطعتم فانہ شیطان (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۷۴، مصنف ابن ابی شیبہ ص۲۸۰ ج۱) (۳) حدیث عائشۃؓ قالت کان النبیؐ صلی الله علیہ وسلم یصلی من اللیل وانا معترضۃ بینہ وبین القبلۃ (متفق علیہ) (۴) ابن عباسؓ کی روایت قال أقبلت راکبًا علی أتان (حمارۃ) والنبیؐ صلی الله علیہ وسلم یصلی بالناس بمنیٰ إلی غیر جدار فمررت بین یدی بعض الصف ونزلت وأرسلت الأتان ترتع (متفق علیہ) (۵) ابن ابی شیبہ نے اپنا مصنف میں علیؓ اور عثمانؓ سے روایت کیا ہے، أنہما قالا لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ فادرؤا عنکم ما استطعتم، (٦) امام طحاویؒ نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ۔

(۷) دار قطنی اور طبرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبداللہؓ اور ابوامامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے

دلیل احمدؒ واسحٰق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ مذکورہ بالا کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے اسلئے عورت اور گدھے کا مرور مفسد صلوۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں لہذاً وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، **جوابات:** (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے (طحاوی) (۲) حدیث کے معنی تقطع خشوع الصلوۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلت یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اسکا قطع مراد ہے،

اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے النساء حبائل الشیطان (مشکوٰۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان فانها رأت شيطانا (مسلم ج۲ ص۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الکلب الاسود شیطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قوله فليخطط خطا"

سوال: اگر مصلی سترہ قائم کرنیکے لئے لاٹھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت راجح ہے ویسے قبلے کی جانب طویل خط یا جنوب وشمال میں سیدھا خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اسوقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ خطابیؒ نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی اسکو ضعیف کہا ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے "الفیہ" میں اسکی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اسکو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام حنفیؒ نے خط کو ترجیح دی ہے کیونکہ وہ مصلی کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل المجہود)

باب صفة الصلوة

صفت کے معنیٰ لغوی ماقام بالشی کے ہے اور یہاں صفت صلوۃ سے مراد جمیع ارکان وفرائض، واجبات، سنن اور آداب ومستحبات کے ہیں،

حدیث: المسیئ فی الصلوۃ: عن ابی ھریرۃؓ ......ارجع فصل فانک لم تصل الخ أی صلوۃ کاملۃ او صحیحۃ حافظ ابن ابی شیبہؒ نے بیان فرمایا اس حدیث میں جس صحابی کا ذکر ہے ان کا نام خلاد بن رافعؓ ہے جو غزوۂ بدر میں شہید ہو گئے تھے شاید ابو ہریرۃؓ نے کسی صحابی سے سنکر روایت کی ہوگی انہوں نے تعدیل ارکان یعنی قومہ، جلسہ بین السجدتین اور طمانینت فی الرکوع والسجود اور بدن کے جوڑے اپنی اپنی جگہ میں قرار پکڑنے کو ترک کیا تھا اور آپ ﷺ نے اعادۂ نماز کا حکم فرمایا تھا اسلئے اس حدیث کو حدیث المسیئ فی الصلوۃ کہا جاتا ہے اور اسکے حکم کے بارے میں بھی کچھ اختلاف پایا جاتا ہے،

مذاھب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ فانک لم تصل میں سرے سے نماز کی نفی کی گئی (۲) حدیث ابو منصور الانصاری لا تجزئ الصلوۃ التی لا یقیم الرجل فیھا صلبہ فی الرکوع والسجود یہاں اقامت صلب تعدیل ارکان سے کنایہ ہے اور لا تجزئ بغیر تعدیل ارکان نماز صحیح نہ ہونے پر دال ہے

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) قولہ تعالی وارکعوا واسجدوا یہاں نفس رکوع اور سجود کا حکم دیا گیا رکوع صرف انحناء اور سر جھکانے اور سجود وضع بعض الوجہ علی الارض سے متحقق ہو جاتی ہے لہذا اتنی مقدار فرض ہوگی خبر واحد سے تعدیل ارکان کو فرض قرار دینا کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو جائز نہیں (۲) حدیث ابی قتادہؓ ان أسوأ السرقۃ من یسرق من صلوٰتہ فقال کیف یسرق من صلوٰتہ قال لا یتم رکوعھا ولا سجودھا (مسند

احمد طبرانی) ترک تعدیل ارکان سے نماز میں نقص اور اسکو سرقہ سے تعبیر کیا جانا عدم فرضیت کی دلیل ہے ۔

جوابات: (۱) فانک لم تصل میں کمال صلوۃ کی نفی ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں وما انتقصت من ہذا شیئا فانما انتقصتہ من صلوتک کیونکہ وقوع نقص مستلزم بطلان نہیں ہے (۲) آنحضرت ﷺ حضرت خلادؓ کو پہلا مرتبہ آگاہ نہ فرمانا عدم فرضیت کی دلیل ہے کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ اسکو بار بار نماز پڑھنے دیئے جسمیں ایک فرض چیز ترک ہورہی ہے واضح رہے کہ تعدیل ارکان کی فرضیت اور وجوب میں جواختلاف ہے یہ دنیوی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر یک کے نزدیک واجب الاعادہ ہے (معارف السنن)

حدیث: عن عائشۃ رضؓ کان النبی ﷺ یستفتح الصلوۃ بالتکبیر والقرأۃ بالحمدللہ : تکبیر تحریمہ کی بحث کتاب الطہارت میں تحریمھا التکبیر کے تحت گذر چکی ہے یہاں جہر وعدم جہر تسمیہ کی بحث ہوگی جوایک اہم مسائل میں سے ہے جسکے متعلق ابن خزیمہؒ ابن حبانؒ، دار قطنیؒ، بیہقیؒ اور ابن عبدالبرؒ وغیرہم کی مستقل تصانیف ہیں

مسئلۂ جہر وعدم جہر تسمیہ:

مذاھب: (۱) امام مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور علماء اہل مدینہ کے نزدیک فرائض میں تسمیہ نہ سرا ہے نہ جہرا ہے البتہ نوافل میں اجازت ہے (۲) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور علماء حجازیین کے نزدیک جہری نمازوں میں جہرا اور سری نمازوں میں سرا پڑھنا افضل ہے (۳) ابوحنیفہؒ، احمد (فی روایۃ) ابو یوسفؒ، محمدؒ، ابن تیمیہؒ، جمہور صحابہؓ وتابعین اور اکثر فقہاء ومحدثین کے نزدیک تسمیہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے خواہ نماز جہری ہو یا سری

دلائل مالک واھل مدینہ: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث عائشہؓ (۲) حدیث عبد اللہ بن المغفلؓ قال سمعنی ابی وانا فی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم فقال لی ابی ای بنی محدث وقد صلیت مع النبی ﷺ ومع ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ، فلم اسمع احدامنھم یقولھا

فـــلا تـــقـــلـهـــا (ترمذی، ابوداؤد، وغیرھما) یہاں مطلقا عدم قول کاحکم ہے خواہ جہرا ہو یا سرا (۳) انسؓ کی حدیث میں ہے فلم اسمع احدا منھم یقرؤن بسم اللہ (بخاری ومسلم) یہاں قرأۃ کی نفی ہے لہذا التسمیہ کو نہ جہرا پڑھا جائیگا نہ سرا،

دلائل شافعیؒ واہل حجاز: (۱) حدیث ابن عباسؓ، قـال كـان رسـول الله ﷺ يـفـتـتـح صـلـوته ببسم الله الرحمن الرحيم (ترمذی، مشکوۃ ص۸۰ ج۱)(۲) حـديث نعيم المجمر صليت وراء ابی هريرةؓ فقرأ بسم الله الرحمن الـرحـيـم وفـی اٰخره فلما سلم قال انی لأشبهكم صلوة رسول الله ﷺ (نسائی، حاکم، طحاوی، بیہقی) ان دو دلائل کے علاوہ جزئیت تسمیہ کی احادیث انکی مؤید ہیں،

دلائل احناف: (۱) حـديـث انـسؓ ، صـلـيت خلف رسول الـلـه ﷺ وخـلـف ابی بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم اسمع احدا منهم يقرأببسم الله الـرحـمـن الرحيم (بخاری، مسلم، نسائی، طحاوی، ابن حبان، دارقطنی) اس حدیث کے تمام رواۃ ثقہ ہیں (۲) عـن عائشةؓ قالـت كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلوة بـالـتـكـبيـر والـقـرأة بالحمد لله (مسلم، ابوداؤد) یہ حدیث سندا صحیح اور متنا صریح ہے ،(۳) عـن ابی وائـلؓ قـال كان عمرؓ وعلیؓ لا يجهران ببسم الله ولا بـالـتـعـوذ ولا بالتأمين (۴) عن ابـراهـيـم الـنـخعیؒ قال اربعة يخفيهن الامام التعوذ و التسمية وسبحانک اللهم واٰمين (۵) عن عبد الله بن مسعودؓ قال ماجهر رسول الله ﷺ فی صلوة مكتوبة ببسم الله الـرحـمـن الرحيم ولا ابوبكرؓ ولا عمرؓ (احکام القرآن) (۶) حدیث عبداللہ بن مغفل جسکا ذکر دلائل مالک کے ذیل میں آگیا (۷) حـديث ابی هريرةؓ ان سورة من الـقـرآن ثلثون اٰية شفعت للرجل حتی غفرله هی تبارك الذی بيده الملک (احمد، مشکوۃ ص۱۸۷ ج۱) کیونکہ سورۂ ملک کی تیس آیات تسمیہ کے علاوہ ہیں معلوم ہوا تسمیہ سورہ کا جزء نہیں لہذا سرًا پڑھنا مسنون ہوگا،

جوبات دلائل مالکؒ: (۱) عائشہؓ کی حدیث میں استفتاح صلوۃ بالتکبیر وغیرہ سے بسم اللہ آہستہ پڑھنے کی نفی نہیں ہورہی ہے کیونکہ وہاں قرأت کے ساتھ استفتاح کا ذکر ہے اور یہ تو

ظاہر ہے کہ قرأت میں بسم اللہ شامل نہیں ہے لہذا اس سے عدم قرأت بسم اللہ پر استدلال صحیح نہیں (۲) حدیث عبداللہ بن مغفلؓ میں لا تقلها سے جہر تسمیہ کی نفی ہے مطلق تسمیہ کی نفی نہیں کیونکہ سمعنی ابی سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بسم اللہ کو جہراً پڑھا تھا اس پر والد نے "ای بنی محدث" فرمایا نیز فلم اسمع احدا منهم يقولها سے بھی جہر کی نفی ہو رہی ہے (۳) اسطرح حدیث انسؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے جہر کی نفی مقصد ہے

جوابات دلائل شوافع: (۱) حدیث انسؓ کے بارے میں امام ترمذیؒ نے کہا لیس اسناده بالقوی اسطرح ابوداودؒ نے اور محدث عقیلیؒ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (۲) حدیث میں يفتتح کا لفظ ہے يجهر نہیں ہے لھذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوتا ہے، (۳) ممکن ہے کہ تعلیما للامۃ تسمیہ کو جہراً پڑھا ہو جیسا کہ تعلیم کیلئے آپ ﷺ بعض دفعہ صلوۃ ظہر میں جہراً قرأت پڑھ لیتے تھے، (۴) حدیث نعیم المجمرؒ کے متعلق امام زیلعیؒ فرماتے ہیں یہ شاذ ہے (۵) وہاں قرأت کا ثبوت ہے نہ کہ جہر کا اور قرأت تسمیہ کا احناف بھی قائل ہیں جہر تسمیہ کے بارے میں جتنی احادیث ہیں سب ضعیف ہیں چنانچہ دارقطنی فرماتے ہیں كل ما روى عن النبى ﷺ فى الجهر فليس بصحيح واما عن الصحابة فمنها صحيح وضعيف ابوداؤد فرماتے ہیں فما جهر النبى ﷺ بالتسمية حتى مات (ابوداؤد) لہذا مسلک احناف راجح ہے جزئیت تسمیہ کا مسئلہ چونکہ کتب تفاسیر کے ساتھ زیادہ تعلق رکھتا ہے لہذا وہ وہاں ملاحظہ کیجئے

مسئلہ رفع یدین

حدیث: عن ابن عمرؓ ان رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذالك (متفق علیہ، مشکوۃ ۷۵)

مذاھب: (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، اسحٰقؒ، ابن المبارکؒ وغیرہم کے نزدیک رفع یدین عند التحریم عند الرکوع، عند الرفع من الرکوع مستحب ہے، (۲) غیر مقلدین اور روافض کے نزدیک ان مواضع کے علاوہ تیسری رکعت کیلئے قیام اور سجدہ میں جاتے اور اٹھتے اور سلام کے وقت بھی رفع یدین مسنون

ہے (۳) امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ، محمدؒ، ابویوسفؒ، ثوریؒ، علقمہؒ نخعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، جملہ فقہاء اہل مدینہ واہل کوفہ اور جملہ تلامذۂ ابن مسعودؓ وغیرھم کے نزدیک رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مستحب ہے اس کے علاوہ وسط صلوٰۃ میں اور کہیں مشروع نہیں (التعلیق الممجّد ص ۹۱)

دلائل شوافع وحنابلہ وغیرہم: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث ابن عمر (۲) حدیث نافع عن ابن عمرؓ (بخاری، موطا مالک ص ۲۶) (۳) حدیث مالک بن الحویرثؓ اذا صلی کبر ورفع یدیه واذا اراد ان یرکع رفع یدیه واذا رفع رأسه من الرکوع رفع یدیه وحدث ان رسول الله ﷺ صنع هکذا (بخاری، مسلم) (۴) حدیث وائل بن حجرؓ (مسلم، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) (۵) حدیث ابی حمید الساعدیؓ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۷۶ ج ۱) وغیرہ جن میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے مقامات میں بھی رفع یدین کا ثبوت پایا جاتا ہے

دلائل احناف وموالک وغیرہم: (۱) عن علقمةؒ قال قال لنا ابن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوٰة رسول الله ﷺ فصلی ولم یرفع یدیه الا مرة واحدة مع تکبیر الافتتاح (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱، ابوداؤد ص ۱۰۹ ج ۱، ترمذی ص ۳۵ ج ۱، نسائی ص ۱۶۱ ج ۱، احمد، ابن ابی شیبہ، طحاوی، دارقطنی) یہ حدیث صحیح مسلک احناف پر صریح ہے، لیکن اس پر متعدد اعتراضات کئے گئے، مثلاً **(۱) اعتراض** یہ ہے کہ قال ابوداؤد ولیس هو بصحیح علی هذا المعنی (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱) هذا مختصر من حدیث مطول ولیس بصحیح علی هذا اللفظ (عون المعبود)

جوابات: (الف) یہ عبارت نہ ابوداؤد کے قلمی نسخوں میں ہے نہ ہندی اور مصری مطبوعہ نسخوں میں ہے صرف مجتبائی نسخہ کے حاشیہ پر یہ عبارت ملتی ہے اور اسی سے عون المعبود میں نقل کی گئی، نقل میں بھی اختلاف ہے مشکوٰۃ میں علی ہذا المعنی اور عون المعبود میں علی ہذا اللفظ ہے لہذا یہ مشکوک ہے کہ مصنفؒ کی ہے یا کسی اور کی، (ب) لیس ہو بصحیح حدیث کے ضعیف ہونے پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفی صحت ضعف کو مستلزم نہیں ہوتی بلکہ مقتضی حسن ہوتی ہے چنانچہ ترمذیؒ نے اسکو حسن کہا، (نسائیؒ، اور ابن ابی شیبہؒ، ابن حزمؒ (المحلی میں اور دارقطنیؒ اور ابن قطانؒ وغیرھم نے اسکو صحیح کہا والمثبت مقدم علی النافی (ج) مضمون کے اعتبار سے صحیح نہ ہونے کا دعویٰ

غلط ہے کیونکہ مضمون کی صحت کا دارمدار سند کی صحت پر ہے لہذا مضمون بھی صحیح ہے (د) اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ حدیث مختصر ہے تو حدیث مختصر میں ایک زیادتی ہے جو حدیث طویل میں نہیں ہے اور ثقہ رواۃ کی زیادتی سب کے نزدیک مقبول ہے

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ حدیث تو مرفوع حکمی ہے جو مرفوع حقیقی کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں۔ **جواب:** یہ روایت مختلف الفاظ سے مروی ہے گو وہ ابوداؤدؒ وغیرہ کے حوالہ سے مرفوع حکمی ہے لیکن دوسرے حوالے سے مرفوع حقیقی بھی ہے جیسے مسند ابی حنیفہؒ میں ہے

(۱) عن ابن مسعودؓ ان رسول اللہ ﷺ لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوٰۃ ولا یعود فی شئ من ذالک، وفی روایة صلیت مع رسول اللہ ﷺ وابی بکرؓ وعمرؓ فلم یرفعوا ایدیهم الا عند استفتاح الصلوٰۃ (دارقطنی) وفی روایة وکان یرفع یدیه اول مرة ثم لا یعود (القول المسدد وغیرہ) گو اسمیں سے بعض طرق میں ضعف ہے، لیکن مسند ابی حنیفہؒ میں منقول شدہ اسانید شیخین کی شرط پر ہیں اور دوسری سندوں میں بھی اکثر صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں فکیف لا یقبل، اس پر اور بھی اعتراضات ہیں جنکے جوابات نیل الفرقدین معارف السنن ص ۴۸۳ ج ۲، بذل المجہود وغیرہ میں ملاحظہ ہو، (۲) عن البراء بن عازبؓ قال ان النبی ﷺ اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیه الی قریب من أذنیه ثم لا یعود (ابوداؤد ص ۱۰۹ ج ۱ بخاری فی الجزء، طحاوی ص ۱۱۰ باسانید مختلفہ، دارقطنی، ابن عدی، احمد، ابن شیبہ، (وفی روایة) حتی یکون ابهاماه قریبا من شحمة اذنیه ثم لا یعود

شبہ: ثم لا یعود کا جملہ یزید بن زیاد راوی کی زیادتی ہے جو عبدالرحمن بن ابی لیلیؒ سے یہ حدیث روایت کرتا ہے دوسرے رواۃ کی روایت میں یہ زیادتی نہیں،

جواب: حکم بن عیینہ بھی یہ جملہ عبدالرحمنؒ سے روایت کرتے ہیں تو یزید اس زیادتی میں متفرد نہیں بلکہ اسکے متابع موجود ہے پھر یہ دونوں ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے،

(۳) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ عن النبی ﷺ قال لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن عند افتتاح الصلوٰۃ وفی استقبال البیت والصفا والمروۃ والموقفین والجمر (بخاری فی جزئه بیہقی، حاکم وغیرہ)

(۴)عن عباد بن زبیر ان رسول اللہ ﷺ کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اول الصلوٰۃ ثم لم یر فعھما فی شئی حتی یفرغ (بیہقی، درایہ) (۵)عن علیؓ مرفوعا قال کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوۃ ثم لا یرفع بعدہ (طحاوی، ابن ابی شیبہ مرفوعا، بیہقی موقوفا باسناد صحیح)(۶)عن الاسودؒ قال رأیت عمر بن الخطابؓ رفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لایعود (طحاوی ص۱۳۳ج۱)قال ابن حجرؒ فی الدرایۃ رجالہ ثقات وقال العینی الحدیث علی شرط مسلم ۔(۷)عن ابن اسحقؒ ووکیعؒ قال کان اصحاب عبد اللہؓ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (ابن ابی شیبہ باسناد صحیح)(۸) عن ابن عباسؓ قال ان العشرۃ المبشرۃ الذین شھد لھم رسول اللہ ﷺ بالجنۃ ماکانوا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (عینی، طحاوی)(۹)عن جابر بن سمرۃؓ یقول قال خرج علینا رسول اللہ ﷺ فقال ما لی اراکم رافعی ایدیکم کا نھا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ (مسلم) (۱۰)تعامل خلفاء اربعہ چنانچہ آثارالسنن ص۱۰۱ج۱)میں ہے واما الخلفاء الاربعۃ فلم یثبت عنھم رفع الأیدی غیر تکبیرۃ التحریم (۱۱)تعامل اہل مدینہ، ان مالکا رجح ترک الرفع بعمل اھل المدینۃ وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی ﷺ والتابعین (بدایہ)جسطرح رفع یدین تواتر اسناد سے ثابت ہے اسطرح ترک رفع تواتر عمل سے ثابت ہے، علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یقیناً تواتر عملی تواتر اسناد سے دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، اسطرح ترک رفع پر اور بھی متعدد احادیث مرفوع اور آثار صحابہؓ ہیں اور ان دلائل پر بہت اعتراضات بھی کئے گئے اور احناف، وموالک وغیرھما کی طرف سے انکے قوی اور مضبوط جوابات بھی دئے گئے ہیں جنکی ذکر اس مختصر تالیف میں شاید مناسب نہ ہو،

دلائل رافعین کے جوابات: علامہ مجد الدینؒ نے "سفر السعادہ" میں لکھا ہے رفع یدین کے متعلق چارسو احادیث وآثار ثابت ہیں لیکن محدثین فرماتے ہیں ان میں سے اکثر انتہائی ضعیف اور نا قابل استدلال ہیں یا وہ اپنے مدعیٰ پر صراحۃً دال نہیں ہاں ابن عمرؓ کی حدیث جو سنداً سلسلۃ الذھب ہے اور وہ بلا شبہ اصح مافی الباب ہے لیکن اسکے باوجود وہ متنا کئی وجوہ سے

مضطرب ہے، کیونکہ احادیث ابن عمرؓ سے ان دوجگھوں کے علاوہ اور متعدد جگھوں میں بھی رفع یدین ثابت ہوتا ہے چنانچہ طحاوی میں ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اسطرح ہے عند کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین، حدیث نافع عن ابن عمرؓ (بخاری، مشکوۃ ص ۷۵ ج ۱) اور حدیث ابی حمید ساعدیؓ (ابوداؤد، مشکوۃ ص ۷۶ ج ۱) میں رکعتین سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے جسطرح ان مقامات میں رفع یدین احادیث صحیحہ سے ثابت ہونیکے باوجود شوافع ایک طریق کو لیتے ہیں اور بقیہ طرق کو منسوخ مانتے ہیں اسطرح احناف ایک طریق (یعنی عند الافتتاح) کو لیتے ہیں اور رکوع والے دو مواقع کے رفع یدین کو ابن مسعودؓ وغیرہ کی مذکورہ بالا روایات سے منسوخ مانتے ہیں (**فما هو جوابكم فهو جوابنا**) چنانچہ عبداللہ بن زبیرؓ نے ایک شخص کو عند الرکوع رفع یدین کرتے ہوئے دیکھکر فرمایا مه كان هذا شيئا فعله رسول الله ﷺ ثم تركه (طحاویؒ، طبرانیؒ) خود ابن عمرؓ سے ترک رفع ثابت ہے چنانچہ مجاہدؒ فرماتے ہیں صليت خلف ابن عمرؓ عشر سنين فلم يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى من الصلوٰة (طحاویؒ، ابن ابی شیبہؒ، بیہقیؒ) الغرض رفع یدین ابتداء میں نماز کے ہر انتقال وتکبیر کے وقت مشروع تھا پھر رفتہ رفتہ متروک ومنسوخ ہوتا چلا یہاں تک کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مشروع ومسنون رہ گیا کیونکہ بالاتفاق نماز تدریجا حرکت سے سکون کیطرف منتقل ہوئی ہے، اور حدیث مالک بن حویرثؓ یعنی حدث ان رسول الله ﷺ صنع هكذا، تجدد وحدوث پر دلالت کرتے ہیں جو صرف وقوع واقعہ پر دال ہے نہ کہ دوام پر جس سے احناف کو بھی انکار نہیں انکار تو صرف دوام رفع کا ہے وہ تو ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خود مالک بن حویرثؓ ملازم صحبت نہیں کیونکہ آپ تو صرف بیس روز آنحضرت ﷺ کی خدمت میں رہے ہیں کما قال الحافظ في الاصابة **الغرض** یہ حدیث اسطرح دوسری احادیث سے رفع یدین کا محض وجود ثابت ہوتا ہے جس کے احناف قائل ہیں حالانکہ اختلاف دوام واستمرار میں ہے اسکے متعلق شوافع ایک بھی صریح اور صحیح حدیث پیش نہیں کرسکتے

<u>وجوہ ترجیح مذہب احناف وموالک</u>: (۱) ترک رفع [illegible] بالقرآن ہے جیسا کہ ارشاد ہے وقوموا لله قانتين (بقرہ آیت ۲۳۸) قانتین کی ایک تفسیر ساکنین ہے (۲) حدیث جابر بن سمرہؓ میں اسكنوا في الصلوٰة (مسلم، نسائی، ابوداؤد وغیرہ) ترک رفع کی مقتضی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے رفع یدین کو سکون فی الصلوٰۃ کے منافی قرار دیا (۳) علی احادیث

متعارض ہیں اور قولی حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ معارضے سے سالم ہے لہذ وہ راجح ہوگی (۴) روایت ابن مسعودؓ میں کوئی اضطراب نہیں نہ انکا عمل اس کے خلاف منقول ہے بخلاف روایات ابن عمرؓ کے، (۵) ترک رفع یدین کے رواۃ اکابر صحابہ مثلاً ابن مسعودؓ، عمرؓ، علیؓ، وغیرھم ہیں جو صف اول میں کھڑے ہوتے تھے اور جن سے رفع منقول ہے وہ زیادۃ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ، (۶) تعامل اہل کوفہ (جو صحابہ کا مرکز تھا) ترک رفع پر ہے (۷) ترک رفع کے رواۃ افقہ فی الدین ہیں چنانچہ جب اوزاعیؒ نے ثبوت رفع پر یہ سند عالی پیش کی "قد حدثنی الزھری عن سالم عن ابیه عن رسول الله ﷺ اسپر امام اعظمؒ نے فرمایا " حدثنا حماد عن ابراھیم عن علقمه عن ابن مسعودؓ الخ" اوزاعی کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں امام اعظمؒ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں لہذا اوزاعیؒ نے کہا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے اسکا جواب ابوحنیفہؒ نے اسطرح دیا کان حماد افقه من الزھری وکان ابراھیم افقه من سالم وعلقمه لیس دون ابن عمرؓ فی الفقه وانکانت لابن عمر صحبة وله فضل وعبد الله هو عبد الله (مرقات، فتح القدیر) اسپر اوزاعیؒ خاموش ہوگئے اسلئے عام محدثین سے یہ قول ثابت ہے کہ " الترجیح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد" (۸) ترک رفع سے سکون جوارح ہوتا ہے جو خشوع کو مستلزم ہے چنانچہ ارشاد ہے قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلوتهم خاشعون (المومنون آیت ۱) (۹) احادیث مجوزہ رفع اور مانع رفع کے تعارض کے وقت احادیث مانع کو ترجیح ہونی چاہئے (۱۰) احادیث ترک قاعدہ کلیہ پر مشتمل ہیں اور احادیث رفع امور جزئیہ پر عند التعارض امور کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (۱۱) شریعت نے ابتداء صلوٰۃ کیلئے رفع یدین اور انتہاء صلوٰۃ کیلئے تحویل وجہ کو علامت کے طور پر متعین فرمایا لہذا وسط صلوٰۃ میں رفع یدین کرنا خلاف نظر و عقل معلوم ہوتا ہے (۱۲) روایات تین قسم کی ہیں (۱) رفع کے موافق (۲) رفع کے خلاف (۳) رفع سے خاموشی، تیسری قسم کی روایات حقیقت میں دوسری قسم کے موافق ہیں کیونکہ نماز کے تمام افعال وآداب بیان کرنیکے وقت رفع کو بیان نہ کرنا اسکے عدم وجود کی کھلی دلیل ہے اسلئے ترک رفع کی روایات کا پلہ بھاری ہوجاتا ہے (۱۳) تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے متعلق جو حکمتیں بیان کی جاتی ہیں مثلاً (۱) نفی الکبریا عن غیر اللہ (۲) [illegible] الدنیا (۳) اخبار [illegible] (۴) اسقاط اصنام، (۵) تحریم فعلی وغیرہ یہ سب رفع یدین عند التحریمہ ہی کا مقتضی ہے واللہ اعلم بالصواب

واضح رہے کہ رفع یدین کے متعلق بہت ساری مستقل تصانیف موجود ہیں جیسے بخاریؒ کی جزء[1] رفع یدین، (۲) علامہ قونویؒ کا رسالہ رفع یدین، (۳) سندیؒ کی کشف الرین عن مسئلۂ رفع یدین، (۴) شہید بالاکوٹؒ کی تنویر العینین، (۵) کشمیریؒ کی نیل الفرقدین اور (۶) بسط الیدین اسطرح نور العینین، جلاء العینین وغیرہا اور احادیث کی شروحات میں اسکی مفصل بحث موجود ہے"

جلسۂ استراحت: حدیث عن مالک بن حویرث لم ینهض حتی یستوی قاعدا "آنحضرت ﷺ پہلی اور تیسری رکعت پڑھ کر جب تک سیدھے بیٹھ نہ جاتے کھڑے نہیں ہوتے تھے" یعنی جلسۂ استراحت کرتے تھے، اسکے متعلق اختلاف ہے

مذاھب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مسنون نہیں البتہ جائز ہے

دلیل شوافع: حدیث الباب۔ **دلائل جمہور:** (۱) حدیث ابی ھریرۃؓ قال کان النبی ﷺ ینهض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیه (اپنے قدموں کے پنجوں پر) (ترمذی) (۲) تعامل اکثر صحابہ چنانچہ (الف) عن الشعبیؒ قال کان عمرؓ و علیؓ واصحاب رسول الله ﷺ ینهضون فی صلوٰتهم علی صدور اقدامهم (ابن ابی شیبہ) (ب) عن ابن مسعودؓ انه کان ینهض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیه (ابن ابی شیبہ)

(۳) **دلیل عقلی:** (الف) جلسۂ استراحت وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ عبادات کی غرض یہ ہے کہ نفس کو مشقت میں ڈال کر اسکی اصلاح کیجائے چنانچہ حدیث میں آتا ہے اجورکم علی حسب نصبکم (ب) اگر جلسۂ استراحت مسنون ہوتا تو اس میں کوئی ذکر منقول ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جوابات: (۱) اگر آنحضرت ﷺ سے جلسۂ استراحت دائما ثابت ہوتا تو تمام واصفین صلوٰۃ اسکو نقل کرتے حالانکہ ایسا نہیں لہذا انکے مقابلہ میں یہ حدیث ضرور مرجوح ہوگی، (۲) جمع بین الروایات کی غرض سے حدیث الباب عذر یا ضعف یا مرض وغیرہ کی حالت پر محمول ہے چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد لا تبادرونی فانی قد بدنت اسکے لئے مؤید ہے یا ایسا کہا جائے کہ یہ بیان جواز کیلئے کیا تھا (بذل المجہود ص ۶۵ ج ۲ عینی، التعلیق)

حدیث: عن وائل بن حجرؓ قوله ثم وضع يده اليمنى على اليسرى (مشکوٰۃ ص۷۵ ج۱) یہاں دو مسئلے ہیں جن کے متعلق اختلاف ہے (۱) وضع یدین وارسال یدین، مذاھب: (۱) مالکؒ کے نزدیک ارسال الیدین مسنون ہے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک ہاتھوں کا باندھنا مسنون ہے۔

دلائل مالک: (۱) ابن الزبیر اور حسن بصریؒ سے ارسال ثابت ہے (۲) جب کوئی شخص بادشاہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو خوف ورعب کیوجہ سے ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوتا ہے لہذا اللہ ذوالجلال کے سامنے بطریق اولیٰ ایسی کیفیت سے کھڑا ہونا چاہئے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث سهل بن سعدؓ قال كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلوٰة (بخاری، مشکوٰۃ ص۷۵ ج۱) حديث قبيصة بن هلب عن ابيه قال كان رسول الله ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه (ترمذی، مشکوٰۃ ص۷۶ ج۱) (۴) ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے قال انا معاشر الانبياء أمرنا ان نمسك بأيماننا على شمائلنا في الصلوٰة (دارقطنی)

جوابات: (۱) ارسال انکا اجتہاد تھا جو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں (۲) مالکؒ کا قیاس بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں معتبر نہیں (فتح الملہم ص۲۹ ج۲ بذل، التعلیق)

محل وضع یدین: مذاھب: (۱) شافعیؒ (فی روایۃ امام نوویؒ) اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک فوق السرۃ اور تحت الصدر باندھنا مسنون ہے (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) اور ثوریؒ کے نزدیک تحت السرۃ مسنون ہے

دلیل شوافع: حديث وائل بن حجرؓ قال صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره (ابن خزیمہ)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حديث علقمة بن وائل عن ابيه قال رأيت النبي ﷺ يضع يمينه على شماله في الصلوة تحت السرة (ابن ابی شیبہ) حافظ حدیث قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا اسکی سند قوی ہے، عابد سندیؒ نے کہا رجاله ثقات (۲) حديث علیؓ قال من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرة (ابوداؤد، احمد، دارقطنی) یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن یہ دوسری

روایات مثلا ابی مجلزؒ کی حدیث مصنفہ ابن ابی شیبہ میں اور ابو ہریرہؓ اور انسؓ کے اثار طحاوی شریف وغیرہ میں جو مروی ہیں اس سے اسکی تائید ہوتی ہے نیز لفظ من السنۃ مرفوع حکمی پر دال ہے

جوابات: (۱) شوافع کا قول مشہور تحت الصدر کا ہے لہذا 'اعلی صدرہ' سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے اگر انکا مذہب علی صدرہ تسلیم کیا جائے تو کہا جائیگا کہ اس طریق میں ایک راوی مؤمل بن اسماعیل ہے قال الذہبیؒ ہو کثیر الخطاء، قال الصمہودیؒ قولہ علی صدرہ غیر محفوظۃ، قال ابوزرعۃ فی حدیثہ خطأ کثیر (۳) اسکے متن میں بھی اضطراب ہے کیونکہ حافظ بزاز نے عند صدرہ روایت کیا ہے (۴) جواز پر محمول ہے،

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلیل شوافع واقعۂ جزئی پر دال ہے اور حدیث علیؓ ضابطۂ کلیہ پر (۲) علیؓ وائلؓ سے صلوۃ النبی کے زیادہ واقف ہیں (۳) وضع یدین دونوں طریقے سے ثابت ہے لیکن عادۃ ادب تحت السرہ میں ہے لہذا وہی راجح ہے (۴) اس میں کیفیت وضع رجال اور کیفیت وضع نساء کے مابین تمیز ہوجاتی ہے،

حدیث: عن الفضل بن عباسؓ قولہ الصلوۃ مثنی مثنی

مسئلۂ خلافیہ: مذاھب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک رات اور دن میں ایک سلام سے دو دو رکعت کر کے نفل پڑھنا افضل ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک خواہ دن میں ہو یا رات میں چار چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے (۳) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک دن میں چار چار رکعتیں اور رات میں دو دو رکعتیں افضل ہیں یہی مسلک راجح ہے (۴) مالکؒ کے نزدیک رات میں چار رکعت نفلیں ایک سلام سے پڑھنا ناجائز ہے (کما حکاہ ابن دقیق العید فی العمدۃ)

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ابن عمرؓ وابی ہریرہؓ صلوۃ اللیل والنہار مثنی مثنی (ترمذی، ابوداؤد) ھذہ الجملۃ للقصر لحصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشوافع والحنابلۃ علی ان القصر للا فضلیۃ ۔ دلائل ابو یوسفؒ ومحمدؒ: (۱) حدیث ابن عمرؓ صلوۃ اللیل مثنی وصلوۃ النہار أربع اربع (کتاب الحجج للامام محمدؒ) (۲) حدیث ابن مسعودؓ انہ کان یواظب فی صلوۃ الضحیٰ علی اربع رکعات

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) حدیث ابن مسعودؓ (مامرانفا) (۲) حدیث عائشۃؓ قالت کان النبی ﷺ یصلی صلوٰۃ العشاء فی جماعۃ ثم یرجع الی اھلہ فیرکع اربع رکعات (ابوداؤد) وغیرھما،

دلیل مالکؒ: حدیث ابن عمرؓ عن النبی ﷺ انہ قال صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی (ترمذی) یعنی رات میں دو رکعت کر کے نفل پڑھنا جائز ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں۔

جوابات: (۱) مالکؒ نے جو فرمایا کہ دو رکعت کے علاوہ یعنی چار رکعت پڑھنا جائز نہیں یہ صحیح نہیں کیونکہ احادیث مذکورہ سے چار رکعت پڑھنا بھی ثابت ہے (۲) حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ ہر دو رکعت میں تشہد وقعدہ ضروری ہے کیونکہ اسکے آگے "تشہد فی کل رکعتین" اس پر دال ہے (۳) یا یہ بیان جواز پر محمول ہے (۴) یا اس سے ایک رکعت سے منع کیا گیا اور شوافع کی دوسری دلیل میں النھار کا جو لفظ ہے وہ غیر محفوظ ہے چنانچہ دارقطنیؒ "کتاب العلل" میں فرماتے ہیں "ذکر النھار فیہ وھم" اسطرح احمدؒ ابن معینؒ اور ابن حبان نے نہار والے طریق کو معلول قرار دیا ہے (معارف السنن ص ۱۱۷ ج ۴ عرف الشذی)

باب مایقرأ بعد التکبیر

حدیث: عن ابی ھریرۃ..... قال أقول اللھم باعدبینی وبین خطایای

مسئلۂ خلافیہ: مذاھب: (۱) مالکؒ کے نزدیک تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں بلکہ تحریمہ کے بعد ہی فاتحہ شروع کر دینا چاہئے (۲) جمہور کے نزدیک تکبیر وفاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے ہاں اسکی تعیین میں اختلاف ہے (الف) شوافع کے نزدیک انی وجھت وجھی الخ پڑھنا افضل ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دعاء مذکور فی الباب افضل ہے (ب) ابو حنیفہؒ، احمدؒ اور محمدؒ کے نزدیک فرائض میں صرف ثنا پڑھنی چاہئے (ج) ابو یوسفؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک ثنا کیساتھ انی وجھت الخ بھی جمع کر لینا چاہئے،

دلائل مالکؒ: (۱) عن انسؓ کان النبی ﷺ وابو بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ یفتتحون الصلوۃ بالحمد للہ رب العلمین (ترمذی) باب فی

افتتاح الصلوٰة بالحمد لله رب العلمين (۲)عن عائشةؓ كان النبى ﷺ يفتتح الصلوٰة بالتكبير والقرأة بالحمد لله (مسلم)

دلائل جمہور: (۱) وہ احادیث الباب جن میں تکبیر کے بعد بہت سی دعاؤں کا ذکر ہے اسطرح ترمذی کی وہ اکثر احادیث جو باب مايقول عند افتتاح الصلوٰة کے تحت مذکور ہے، احادیث میں تو بہت سی دعائیں ہیں ائمہ کرام نے اپنے اپنے مذاق کے موافق ایک کو دوسری پر ترجیح دیا ہے، جوابات دلائل مالکؒ: (۱) دونوں حدیثوں میں افتتاح سے افتتاح قرأت جہریہ مراد ہے لہذا قرأت سریہ میں دعا پڑھنا اسکے منافی نہیں (۲) قرأت تو الحمد سے ابتداء ہوتی ہے اس سے دوسرے اذکار کی نفی نہیں ہوتی (عرف الشذی ۱۱۵، بذل المجہود ص ۲۶ ج ۲ وغیرہما)

باب القراءة فى الصلوٰة

سوال وفاق ۱۴۱۳ھ

عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

یہاں دو مسئلہ خلافیہ ہیں (۱) رکنیت فاتحہ وضم سورہ (۲) قرأت خلف الامام

(۱) مسئلہ: مذاهب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ، (فی روایۃ) کے نزدیک قرأت فاتحہ ہر نماز میں فرض ہے اور ضم سورہ مستحب ہے (۲) مالکؒ (فی الروایۃ المشہورۃ) کے نزدیک دونوں فرض ہے (۳) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مطلق قرأت فرض ہے اور تعیین فاتحہ اور ضم سورہ فرض نماز کی پہلی دونوں میں اور سنن ونوافل کی ہر رکعت میں واجب ہے ان کے بغیر نماز صحیح ہوجائے گی لیکن ترک واجب کی بناپر ناقص ہوگی،

دلیل شوافع وحنابلہ: (۱) عن عبادة بن الصامتؓ قال قال رسول الله ﷺ لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (متفق علیہ) یہاں فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی گئی لہذا معلوم ہوا یہ فرض ہے اس مضمون پر اور بھی احادیث موجود ہیں،

دلیل موالک: فى رواية لمسلم لمن لم يقرأ بام القرآن فصاعدا،

اس سے معلوم ہوتا ہے سورۂ فاتحہ جسطرح فرض ہے اس طرح ضم سورہ بھی

دلائل احناف: (۱) قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن (المزمل آیت ۲۰) یہاں لفظ ما عام ہے نہ کہ مجمل جو مطلق قرأۃ کی فرضیت پر دال ہے لہذا خبر واحد کے ذریعہ مطلق کی تقیید نہیں کی جاسکتی۔

شبہ: حدیث الباب تو خبر مشہور ہے اس کے ذریعہ کتاب اللہ کی تقیید اور زیادتی درست ہے

جوابات: (الف) خبر مشہور ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ اسمیں تابعین کا اختلاف نہ ہو، حالانکہ اس مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے، (ب) علی سبیل التسلیم اس خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے جو محکم ہے یہ تو محکم نہیں کیونکہ یہ نفی کمال کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی،

(۲) وہ حدیث ابی ہریرہؓ جو حدیث حدیث مسیئ فی الصلوۃ کے نام سے مشہور ہے اس میں آنحضرت ﷺ نے ان کو ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن سے خطاب فرمایا کسی معین سورہ پڑھنے کیلئے حکم نہیں فرمایا، (بخاری ص ۱۰۹، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) (۳) عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اخرج فناد فی المدینۃ ان لا صلوٰۃ الا بالقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فمازاد (ابوداؤد وغیرہ) یہاں بالقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب اور فمازاد صراحۃ دال ہے کہ قراءت فاتحہ کی کوئی تخصیص نہیں،

حدیث الباب اسطرح اور بھی متعدد دلائل کی روشنی میں احناف فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں فرض قرار نہیں دیتے،

جوابات: (۱) فصاعدا کی زیادتی مسلم، ابوداؤد اور اس کے مترادف کلمات فمازاد و ما تیسر وسورۃ معہا وسورۃ فی فریضۃ وغیرہ کتب احادیث میں صحیح متن وسند کے ساتھ موجود ہیں تو قرأت فاتحہ کو فرض اور ضم سورہ کو مستحب کہنا کس طرح صحیح ہوگا، (۲) خبر واحد بالا جماع ظنی الثبوت ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی اسلئے یہ کہا جائے کہ قرآن نے مرتبۂ فرض کو بیان کیا اور حدیث نے مرتبۂ وجوب کو (۳) صحیح احادیث منقولہ خصوصاً 'خداج' کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ لفظ لا نفی کمال پر محمول ہے اور اس سے دلیل مالکؒ کا جواب بھی ہوگیا،

وجوہ ترجیح: (۱) احناف کی مؤید احادیث کی تعداد، قائلین رکنیت فاتحہ کی تعداد سے زیادہ ہے، (۲) احادیث احناف صریح، محکم اور غیر محتمل بخلاف احادیث شوافع کے (۳) مسلک احناف میں عمل بجمیع الاحادیث ہوتا ہے اور ان کے مسلک میں عمل بالبعض اور اسقاط البعض لازم

آتا ہے،

مسئلہ۔قرأت خلف الامام: یہ ایک مشکل ترین مسئلہ ہے کیونکہ اسمیں وجوب وتحریم کا اختلاف ہے اس لئے علامہ قسطلانیؒ نے فرمایا کہ میں کبھی مقتدی ہوکر نماز نہیں پڑھتا ہوں کیونکہ اگر قرأت پڑھوں تو مسلک احناف وغیرہ کی بناپر مرتکب مکروہ تحریمہ ہوں گا اور اگر نہ پڑھوں تو مسلک شوافع کی بناپر تارک واجب ہونگا،

مذاھب: (۱) مالکؒ اور فقہاء اہل مدینہ کے نزدیک سری نماز میں مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے اور جہری میں مکروہ تحریمی ہے (۲) احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) (بمقام عراق قبل ورود مصر) کے نزدیک نماز سری میں مطلقا اور نماز جہری میں اسوقت جب کہ مقتدی امام سے اتنا دور ہو کہ قرأت نہ سن سکے تو مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے ورنہ نہیں (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۲۵۷ج۱) (۳) شافعیؒ (فی الروایۃ المشہورۃ) بخاریؒ، ترمذیؒ، ابن المبارکؒ کے نزدیک سری اور جہری دونوں میں واجب ہے (۴) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک جہری اور سری دونوں میں مکروہ تحریمی ہے (موطا امام محمد ص ۹۷، فتح القدیر ص ۲۴ج ۲ وغیرھما) (۵) موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک سری اور جہری دنوں میں فرض ہے کہ اس کے نہ پڑھنے سے نماز فاسد ہوجائے گی حالانکہ ائمہ اربعہ اور تمام محدثین نماز جہری میں قرأت خلف الامام کے مکروہ ہونے پر متفق ہیں کیونکہ شافعیؒ کے تحقیقی قول جو انکی کتاب الام ص ۱۵۳ج ۲ میں مذکور ہے صرف سری نماز میں وجوب قرأت کے قائل ہیں، ابن تیمیہ بھی نماز جہری میں ترک قرأت فاتحہ کے قائل ہیں

دلائل شوافع اور غیر مقلدین: (۱) عن عبادة بن الصامتؓ مرفوعا لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (رواہ اصحاب الصحاح، مشکوٰۃ ص ۷۸ج۱) (۲) لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۷۸ج۱) (۳) لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة فريضة وغيرها (ابوداؤد، احمد) وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ صلوٰۃ عام ہے جہریہ ہو یا سریہ ہو فرض ہو یا نفل، نیز لفظ من عام ہے جس میں امام منفرد اور مقتدی شامل ہیں لہذا ہر نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ضروری ہوگی، (۴) عن ابی ھریرةؓ من صلى صلوٰة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج ثلاثا غير تمام فقيل لابی ھریرةؓ انا نكون

وراء الامام قال اقرء بها فی نفسک (موطا محمد ص ۹۵، مشکوٰۃ ص ۸۷ ج ۱)(۵) عن عبادۃ بن الصامتؓ قال کنا خلف النبی ﷺ فی صلوٰۃ الفجر فقرأ فثقلت علیہ القراءۃ فلما فرغ قال لعلکم تقرء ون خلف امامکم قلنا نعم یا رسول اللہ قال لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۱ ج ۱) اس سے واضح ہوتا ہے کہ جہری نماز میں بھی مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ ضروری ہے

دلائل احناف:(۱)قولہ تعالی واذا قرئ القراٰن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون (اعراف ۲۰۴) احمد بن حنبل فرماتے ہیں: اجمع الناس علی ان ھذہ الایۃ نزلت فی الصلوٰۃ (مغنی لابن قدامہ ص ۶۰۵ ج ۲)

اگر اس کی شان نزول خطبہ جمعہ کے متعلق کہی جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جمعہ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی اور یہ آیت مکی ہے اگر تسلیم بھی کی جائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصی شان نزول کا یہاں تلاوت قرآن کے وقت غور کے ساتھ توجہ کرنے اور سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا لہذا صلوٰۃ جہریہ میں استماع کا حکم ہوگا اور صلوٰۃ سریہ میں انصات کا

۔

الحاصل باری تعالی کا قول فاقرؤا ما تیسر سے امام مقتدی وغیرہ سب پر قرأت فرض تھی لیکن پھر اس آیت سے مقتدی کے حق میں منسوخ ہوگئی،(۲)عن جابر بن عبد اللہؓ مرفوعا من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قرأۃ (مصنف عبدالرزاق، مسند احمد وغیرہما)

اگر مقتدی بھی قرأت پڑھے تو دو قرأتیں جمع ہو جائیں گی حالانکہ یہ حدیث کے صریح خلاف ہے(۳) عن ابی موسیؓ مرفوعا (وفیہ) فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا (مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرھم) اس حدیث سے معلوم ہوا قرأت امام کا کام ہے اور مقتدیوں کا کام صرف خاموش رہنا ہے آنحضرت ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ جب امام جہر کرے تو تم خاموش رہو بلکہ جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو لہذا یہ سری اور جہری ہر نماز کو شامل ہوگا،(۴)عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ ﷺ انصرف من صلوٰۃ جھر فیھا بالقراءۃ فقال ھل قرأ معی احد منکم اٰنفا فقال رجل نعم یا رسول اللہ فقال انی اقول مالی انازع القراٰن فقال فانتھی الناس

عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه بالقراءة من الصلوات (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص۸۱ ج۱، موطا مالک ص۲۹)

اس حدیث میں چار جملے ترک قرأت خلف الامام کی دلیلیں ہیں (۱) جب آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ کسی نے قرأت پڑھی؟ تو معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی طرف سے قرأت کا حکم نہیں تھا (۲) اگر قرأت کا حکم ہوتا تو جماعت صحابہ سب کہتے جی ہاں! ہم نے پڑھی مگر صرف ایک شخص نے کہا (۳) آپ ﷺ نے قرأت خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دیا یعنی دوسرے کے حق میں دخل اندازی کرنا ہے تو معلوم ہوا کہ قرأت امام ہی کا حق ہے (۴) حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جملہ صحابہؓ قرأت سے رک گئے وہذا اصح یہ بھی ترک قرأت خلف الامام پر دال ہے، (۵) عن ابی هريرة مرفوعا اذا امن الامام فامنوا (وفی رواية) اذا امن القاری (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۷۹ ج۱) فامنوا یہاں مقتدی کو تامین میں امام کے اتباع کا حکم دیا گیا لہذا وہ فراغت امام عن الفاتحہ کا انتظار کرتا رہے گا اور وہ منتظر یعنی مقتدی غیر قاری ہونا چاہئے (۶) عن عبد الله بن عمرؓ مرفوعا اذا صلى احدكم خلف الامامؒ فحسبه قراءة الامام (موطا مالک ص۲۹، دارقطنی ص۱۵۴ ج۱) (۷) عن ابی هريرة مرفوعا كل صلوٰة لا يقرأ فيها بام الكتاب فهی خداج الا صلوٰة خلف الامام (کتاب القرأت للبیہقی ص۱۳۵) (۸) عن الشعبیؒ قال ادركت سبعين بدريا كلهم يمنعون المقتدی عن القراءة خلف الامام (روح المعانی ص۱۳۵ ج۹) (۹) علامہ عینیؒ عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں قد روی منع القراءة عن ثمانين نفرا من الصحابة منهم المرتضى والعبادلة الثلاثة ......
(۱۰) عن سعد بن ابی وقاصؓ وددت ان الذی يقرأ خلف الامام فی فيه جمرة (جزء القراءہ للبیہقی ص۱۱) (۱۱) عن ابن عمرؓ من صلى خلف الامام كفته قرائته (موطا محمد ص۹۷) (۱۲) قال الامام عبد الرزاقؒ اخبرنی موسى بن عقبة ان رسول الله ﷺ وابابکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ كانوا ينهون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبدالرزاق ص۱۳۹ ص۲ وغیر)

دلائل عقلی: (الف) مدرک رکوع مدرک رکعت ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے اب جو مقتدی حالت رکوع میں شامل ہوا اس سے تو قرأت فاتحہ ترک ہو گئی لہذا اس کے متعلق رکنیت فاتحہ کا قول غیر صحیح ہونا لازم آتا ہے، (ب) امام اور مقتدی کی نماز حکما ایک ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے "

سترة الامام سترة لمن خلفہ'' اسطرح امام کا ضم سورہ مقتدی کیلئے بھی بالاجماع کافی ہے لہذا امام کی قرأت مقتدی کیلئے کافی ہونا چاہئے، (ج) یہ قانون ہے کہ بادشاہوں کے دربار میں صرف امیر وفد ہی متکلم ہوتا ہے اور اسکی بات سب رفقاء کی بات سمجھی جاتی ہے یہاں بھی جب سب کی طرف سے امام کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنے کیلئے نمائندہ اور امیر بنایا گیا تو اس کی قرأت تمام مقتدیوں کی طرف سے سمجھی جائے گی، اور بھی بہت سی دلائل نقلی وعقلی ترک قرأت خلف الامام پر موجود ہیں اس کے لئے مطولات ملاحظہ ہو،

جوابات دلائل شوافع: (۱) عبادہ بن الصامت کی حدیث میں فصاعدا کی زیادتی سفیان بن عیینہؒ، اوزاعیؒ، معمرؒ، شعیبؒ، ابن اسحٰقؒ، صالح بن کیسان وغیرھم ثقہ راویوں سے ثابت ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس حدیث کا حکم اس شخص کیلئے ہے جس پر قرأت فاتحہ کے ساتھ ساتھ قرأت سورہ بھی ہے اور بالاجماع قرأت سورہ کا وجوب صرف امام ومنفرد کیلئے ہے نہ کہ مقتدی کیلئے، نیز فصاعدا کے ہم معنی کلمات مثلا وسورة فريضة فمازاد، وما تيسر، وبام القرآن، وبماشاء الله، بھی صحاح وغیرہ میں موجود ہیں اس لئے امام احمدؒ نے اسکی تشریح اسطرح کی ہے لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب اذا كان وحده، ثوری نے فرمایا ہذا لمن يصلي وحده۔ اور لفظ ''من'' اگرچہ عمومیت کیلئے موضوع ہے لیکن دلیل تخصیص سے اس کو تخصیص کیجاتی ہے مثلا قوله تعالى '' ويستغفرون لمن في الارض '' یہاں صرف مومنین کیلئے دعا واستغفار کرنا مراد ہے نہ کہ زمین پر بسنے والے سب کیلئے لہذا دوسری احادیث کے قرینہ پر یہاں من سے مراد صرف امام ومنفرد ہے،

(۲) یا کہا جائے کہ قرأت عام ہے حقیقی ہو یا حکمی اور مقتدی حکما قاری ہے چنانچہ حدیث جابرؓ میں ہے '' قرأة الامام له قرأة''

(۳) حدیث ابو ہریرہؓ کو مجوزین قرأت خلف الامام سورۂ فاتحہ کے وجوب پر نص سمجھتے ہیں حالانکہ اس سے استدلال امور ذیل کے ثبوت پر موقوف ہے (۱) لفظ 'من' یہاں قطعی طور پر عموم کیلئے ہے (۲) جس چیز پر لفظ خداج بولا جائے وہ کالعدم ہو۔ (۳) لفظ ''غیر تمام'' رکنیت پر دال ہو (۴) اقرأ بها في نفسك قطعی طور پر آہستہ پڑھنے پر دال ہو حالانکہ لفظ من یہاں عموم کیلئے نہ ہونے کی بحث ابھی گذر چکی، اور لفظ خداج سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں ہے ''الصلوٰة مثنى مثنى.... وتقول يارب يارب فمن لم

یفعل فھو خداج (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱)

نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر یارب یارب نہ کہنے والے کی نماز پر خداج کا اطلاق ہوا ہے حالانکہ نماز اس کے بغیر بالاتفاق صحیح ہے اسی طرح لفظ غیر تمام غیر رکن کے ترک پر بولا گیا، کما قال النبی علیہ السلام اقامۃ الصف من تمام الصلوٰۃ (بخاری) وقال علیہ السلام فان تسویۃ الصفوف من تمام الصلوٰۃ (مسلم) حالانکہ بالاتفاق صفوں کی درستگی رکن صلوٰۃ نہیں ہے اسطرح قرأۃ فی النفس کے معنی تدبر فی الالفاظ اور تفکر فی المعانی ہیں چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں، اذا قرأتھا فی نفسک لم یکتبا ھا (النھایۃ ص ۲۶۷ ج ۴)

فرشتے جس چیز کو نہیں لکھتے ہیں وہ غور و تدبر ہی ہے کیونکہ قرأت سریہ کو وہ لکھتے ہیں اور باری تعالی کا قول واذکر ربک فی نفسک (الآیۃ) میں بالاتفاق ذکر قلبی مراد ہے (۴) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یا کہا جائے کہ ابو ہریرہؓ کا مسلک نماز سری میں یہ ہے کہ مقتدی کیلئے قرأت خلف الامام ایک امر مستحسن ہے لیکن یہ انکا اجتہاد ہے لہذا یہ احادیث صریحہ صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے اور <u>عبادہ بن صامتؓ کی دوسری حدیث کے جوابات:</u>

(۱) یہ ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ عبادہ بن صامتؓ ان صحابہ میں سے ہیں جنہوں نے بیعۃ العقبۃ میں بیعت اسلام کی ہے اور ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں لہذا ان کی روایت راجح اور معتبر ہے

(۲) یہ روایت متعدد وجوہ سے معلول ہے (الف) اس کی سند میں ایک راوی مکحول شامی ہے جو مدلس ہے اور وہ عنعنہ سے روایت کرتے ہیں اور مدلس کا عنعنہ بالاجماع غیر مقبول ہے (ب) سند میں اضطراب ہے مشہور اسانید درج ذیل ہیں (۱) مکحول عن عبادۃ (۲) مکحول عن نافع بن محمود عن عبادۃ مکحول عن محمود عن ابی نعیم انہ سمع عبادہ وغیرہ (ج) متن میں بھی اضطراب ہے مثلا لا تقرءوا الابام القرآن سرافی انفسکم (دارقطنی) لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب (دارقطنی)

علامہ محمد یوسف بالنوریؒ نے معارف السنن ص ۲۰۳ ج ۳ میں آٹھ مختلف اسانید اور پندرہ مختلف متنوں سے نقل فرمایا ہے ۔

(د) مکحول سے نقل کرنے والا محمد بن اسحٰق گو تاریخ ومغازی میں معتبر ہیں لیکن حدیث میں

بالخصوص سنن واحکام میں ضعیف ہیں، امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک راوی موصوف کذاب ودجال ہیں۔

(۶) حدیث عبادہ کی بعض روایت میں ''خلف امامکم'' کا لفظ ہے اس کے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ خلف امامکم کی قید موقوف ہے (۷) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فصل الخطاب میں لکھتے ہیں کہ لفظ خلف امامکم یقیناً مدرج ہے اگر کوئی شخص اس کے مدرج ہونے پر قسم کھائے تو وہ ہرگز حانث نہ ہوگا کیونکہ امام زہریؒ سے سفیان بن عیینہؒ یونسؒ، صالحؒ، معمرؒ، ابن جریجؒ، اوزاعیؒ، شعیبؒ وغیرہ بہت سے ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے بھی لفظ خلف امامکم ذکر نہیں کیا سوائے مکحولؒ اور ابن اسحٰقؒ وغیرہ کے جو ضعیف ہیں اور ضعیف راوی کی زیادتی قابل قبول نہیں ہوتی، (۸) اہل لغت کا قاعدہ ہے کہ نہی سے استثناء کے وقت صرف مستثنیٰ میں اباحت پیدا ہوتی ہے نہ کہ وجوب ورکنیت اس سے قرأت فاتحہ مباح ثابت ہوتی ہے لہذا انکا مدعی اس سے ثابت نہیں ہوگا، الغرض قائلین وجوب کے پاس جو دلائل صحیحہ ہیں ان سے مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا ہے اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں، اس کی تفصیلی بحث غیث الغمام اور امام الکلام فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام مصنفہ مولانا علامہ عبدالحی لکھنویؒ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب مصنفہ علامہ کشمیریؒ، ہدایۃ المعتدی فی قرأۃ المقتدی مصنفہ حضرت گنگوہی توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام مصنفہ حجۃ الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ اور احسن الکلام فی ترک القرأت خلف الامام مصنفہ مولانا سرفراز خان اور رسالہ خلف الامام خاتمۃ الکلام فی القراءۃ مصنفہ عمر احمد عثمانی مع تقریظ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ وغیرہ ملاحظہ ہو،

صلوٰة المفترض خلف المتنفل

حدیث: عن جابرؓ قال کان معاذ بن جبل یصلی مع النبی ﷺ ثم یأتی فیؤم قومه یعنی حضرت معاذؓ نبی علیہ السلام کے پیچھے فرض نماز پڑھتے پھر اپنی قوم کی امامت کرتے تھے، اقتداء المفترض خلف المتنفل کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اور اکثر تابعین کے نزدیک صحیح نہیں

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب، دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابی ھریرۃؓ الامام ضامن الخ (ترمذی، ابوداؤد، احمد وغیرہ مشکوٰۃ ۶۵ ج ۱) امام کی کفالت

صحت وفساد صلوٰۃ کے اعتبار سے ہوتی ہے متنفل تو چھوٹا ہے اور بڑی چیز (مفترض) کو چھوٹی چیز (متنفل) کے ضمن میں نہیں لایا جاسکتا ہے لہذا اقتداء المفترض خلف المتنفل صحیح نہیں (۲) مشروعیت صلوٰۃ خوف، کیونکہ اگر صلوٰۃ مفترض خلف المتنفل جائز ہوتی تو ایک ہی امام دونوں جماعت کو ایک دفعہ بنیت فرض اور ایک دفعہ بنیت نفل پڑھادے سکتے حالانکہ ایسی آسان صورت اختیار نہیں کی گئی بلکہ منافی صلوٰۃ مشی کثیر عمل کثیر کی اجازت دیگئی جو اسکے عدم جواز پر دال ہے،

جوابات: (۱) ہوسکتا ہے آنحضرت ﷺ کیساتھ معاذؓ کی نماز نفل کی نیت سے ہوئی اور اپنی قوم کے ساتھ بنیت فرض (۲) یہ اس زمانہ کی بات ہے جبکہ تکرار فریضہ جائز تھی پھر منسوخ ہوگئی جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے نھی رسول اللہ ﷺ ان نصلی فریضۃ فی یوم مرتین (طحاوی) یہ بات معلوم ہے کہ نہی اباحت کو مقتضی ہوتی ہے (۳) یہ معاذؓ کا اجتہاد تھا جب آنحضرت ﷺ کو اسکا علم ہوا تو فرمایا کہ اما ان تصلی معی واما ان تخفف معھم (طحاوی، بذل ص ۳۳۶ ج ۱) یعنی تو صرف میرے ساتھ پڑھو یا فقط انکو پڑھاؤ اور انکے ساتھ آسان کرو اور زیادہ لمبی نہ کرو۔

پہلے جواب پر اعتراض: مسند شافعیؒ اور بیہقیؒ وغیرہ میں فیصلی بھم العشاء وہی لہ نافلۃ کے الفاظ وارد ہیں، **جوابات:** (۱) اسکا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دومرتبہ نماز پڑھنا زیادتی اجر کا باعث تھا کیونکہ پہلی نماز نفل تھی (۲) "وھی لہ نافلۃ" کی زیادتی تو صحاح میں موجود نہیں اسکے متعلق احمدؒ فرماتے ہیں اخشی ان لاتکون محفوظۃ اور ابن جوزیؒ فرماتے ہیں ہذہ الزیادۃ لاتصح (۳) یہ جابرؓ یا کسی راوی کا قول بھی ہوسکتا ہے (مرقاۃ ص ۲۰۷ ج ۳، فتح الملھم ص ۸۲ ج ۲، بذل ص ۳۳۳ ج ۱ وغیرہ)

عن ابی ھریرۃؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یقرأ فی الفجر یوم الجمعۃ بآلمٓ تنزیل فی الرکعۃ الاولی وفی الثانیہ ھل اتی علی الانسان

اختلاف: مذاھب: (۱) شوافع کے نزدیک جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل یعنی سورۂ سجدہ اور ہل اتی الخ کی قرأت کرنا ضروری ہے (۲) احناف کے نزدیک ضروری نہیں

دلیل شوافع: حدیث الباب، **دلیل احناف:** آنحضرت ﷺ سے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں مذکورہ سورتوں کی قرأت پر دوام ثابت نہیں لہذا افضل یہ ہے کہ کبھی کبھی ان سورتوں کو بھی پڑھا جائے اگر ان دوسورتوں کو اسی دن واجب سمجھ کر پڑھے تو مکروہ ہے اور واضح رہے کہ سورۂ

سجدہ میں ایک آیت سجدہ کی ہے اسکی تلاوت پر سجدہ واجب ہوجاتا ہے اور بعض شوافع نے لکھا ہے کہ بعض دنوں میں امام کیلئے اس سجدۂ تلاوت کے ترک اولی ہے یہ بات بلا دلیل ہے لہذا اسکا کوئی اعتبار نہیں،

مسئلہ امین

حدیث: عن وائل بن حجرؓ قال سمعت رسول اللہ ﷺ قرأ غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فقال اٰمین مدبها صوته

تامین کس کا وظیفہ ہے؟ مذاھب: (۱) مالکؒ (فی روایۃ مشھورۃ) اور ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) کے نزدیک امام اٰمین نہ کہے صرف مقتدی امین کہے، (۲) ابوحنیفہؒ مالکؒ (فی روایۃ) شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور فقہا کے نزدیک صلوٰۃ جہریہ میں امام و مقتدی دونوں امین کہے

حکم تأمین: ائمۂ اربعہ کے نزدیک سنت ہے اصحاب ظواہر کے نزدیک واجب اور فرقۂ امامیہ کے نزدیک بدعت ہے

دلیل موالک: حدیث ابی ھریرۃؓ مرفوعا اذا قال الامام غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فقولوا اٰمین (موطا مالک ص۲۰، بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۷۹ ج۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں تقسیم ہے اور تقسیم منافی شرکت ہے لہذا امام امین نہ کہے،

دلیل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن وائل بن حجرؓ قال سمعت رسول اللہ ﷺ قرأ غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فقال اٰمین مد بها صوته، (ترمذی، ابوداؤد، دارمی، مشکوٰۃ ص۸۰)

جوابات من جانب جمہور: حدیث ابی ہریرۃؓ امام کی امین سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں، ناطق ساکت پر مقدم ہوتا ہے، (۲) یا کہا جائے اس حدیث کا مقصد موضع تأمین بیان کرنا ہے، نہ کہ تقسیم وظائف کیونکہ بعض روایات میں یہ لفظ زیادہ ہے قال علیه السلام فان الامام یقولها وهو نص لا یقبل التاویل (اخرجہ النسائی فی سننہ وعبدالرزاق فی مصنفہ لہذا یہ حدیث مختصر ہے)

جہر و اخفاء تامین میں اختلاف: اس بات پر امت محمدیہ کا اجماع ہے کہ آمین جہرا وسرا

دونوں طریقہ سے کہنا جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) احمدؒ اور شافعیؒ کا قول قدیم (ورود مصر سے قبل) یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام اور مقتدی دونوں امین بالجہر کہنا افضل ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے قول جدید، نخعیؒ، ثوریؒ، شعبہؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں دونوں کیلئے امین بالسر کہنا افضل ہے

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) وائل بن حجرؓ کی حدیث جو سفیان ثوریؒ سے مروی ہے جس میں ومد بھا صوتہ کا لفظ ہے، (۲) عن ابی ھریرۃؓ قال کان النبی ﷺ اذا فرغ من قرأۃ ام القراٰن رفع صوته وقال اٰمین (دار قطنی، حاکم) (۳) حدیث الباب میں اذا امن الامام فامنوا میں امام کی تأمین کے ساتھ مقتدی کو امین کہنے کا حکم دیا گیا اور امام کی تأمین بغیر جہر کس طرح معلوم ہوگی لہذا امام کو جہراً امین کہنا پڑے گا اور اس کی پیروی کرتے ہوئے مقتدی کو بھی جہراً امین کہنا پڑے گا (۴) عن ام حصینؓ قالت صلیت خلف النبی ﷺ فلما قال اٰمین فسمعته وھی فی صف النساء (ترمذی شریف)

دلائل احناف وموالک: (۱) وائل بن حجرؓ کی حدیث جو بطریق شعبہؒ مروی ہے جس میں وخفض بھا صوتہ کا لفظ ہے (قال الحاکم حدیث صحیح الاسناد) (۲) عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا اٰمین فان الامام یقولھا (احمد، نسائی، ابن حبان اسنادہ صحیح) یہاں ان الامام یقولھا اس بات کی طرف مشیر ہے کہ امام امین کو سرا کہے (۳) عن ابی وائل قال لم یکن عمرؓ وعلیؓ یجھر ان باسم اللہ ولا باٰمین...... (طحاوی، تہذیب الآثار) اس روایت کو امام طبریؒ نے انسؓ کے واسطے سے بھی نقل فرمایا ہے یہ اثر دوام واستمرار پر دال ہے (۴) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں الامین دعاء نیز باری تعالی کا قول 'قد اجیبت دعوتکما (یونس) سے بھی امین کا دعا ہونا ثابت ہوتا ہے ابن کثیر ص ۴۲۹ ج ۲ وغیرہ اکثر تفاسیر میں لکھتے ہیں کہ موسیٰؑ دعا فرماتے تھے اور ہارونؑ اس پر امین کہا کرتے تھے لہذا ہارونؑ کا امین کہنا اللہ تعالی کے ہاں دعا ہے اور دعا کا ادب اخفاء ہے کما قال اللہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیة (الآیۃ) واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیة (الآیۃ) اذ نادی ربه ندا (الآیۃ)

دلیل عقلی: ابن العربیؒ لکھتے ہیں الفاتحة کلام الله وآمین کلام المخلوق فیجب الاخفاء بکلام المخلوق فرقا بینهما (فتوحات مکیہ)

جوابات دلائل شوافع واحمد: (۱) وائل بن حجر کی حدیث جو بطریق ثوریؒ مروی ہے وہ سندا متنا صحیح ہے لیکن اپنے مدعی پر صراحۃ دال نہیں کیونکہ احناف وموالک کے نزدیک مد سے مراد جہر نہیں بلکہ آمین کی ''الف اوری'' کو کھینچنا اور دراز کرنا اور شعبہ کی روایت میں خفض بہا صوتہ بالاتفاق ایک ہی معنی پر دال ہے جسے احناف وموالک نے لیا ہے لہذا اسی کی ترجیح ہوگی، (۲) خود ثوری جو راوی حدیث ہے ان کا مسلک عدم جہر ہے لہذا مد بہا صوتہ کے معنی ان کے نزدیک وہ نہیں جو شوافع وحنابلہ نے سمجھے بلکہ وہی معنی مراد ہیں جو ہم سمجھے (۳) ثوری مدلس ہے بخلاف شعبہ کہ وہ غیر مدلس ہے چنانچہ شعبہ کہہ رہا ہے کہ ان ازل من السماء احب الی من ان ادلس (مقدمۂ ابن صلاح) لہذا غیر مدلس کی حدیث کی ترجیح ہوگی، (۴) اگر مد کے معنی جہر لیا جائے تو تعلیم پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ خود وائل فرماتے ہیں کہ اراہ لیعلمنا (کتاب الاسماء) یعنی میرا خیال ہے کہ ہماری تعلیم کیلئے جہرا آمین کہا، (۵) قیل روایات الجهر اما منسوخة او موولة اما النسخ فلا نه عاد امر الصلوٰة من الحركة الى السكون فا لجهر محمول على الابتداء والسر على آخر الزمان فيكون الجهر منسوخا ۔

شوافع نے شعبہ کی روایت پر چار اعتراض کئے ہیں ان کے جوابات بھی دئے گئے عمدۃ القاری اور اعلاء السنن وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

ابوھریرہؓ کی حدیث کے جوابات: (۱) اسکی سند میں اسحٰق بن ابراھیم راوی ضعیف ہے جس کے متعلق نسائی، ابوداؤد نے لیس بثقة اور لیس بشی فرمایا (۲) تعلیم پر محمول ہے

حدیث الباب کا جواب: امام کے موضع تامین کو اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فرماکے متعین کردیا گیا لہذا جہرا کہنے کی ضرورت نہیں

حدیث ام حصین کا جواب: اس کی سند میں اسمٰعیل بن مسلم المکی راوی ضعیف ہے، احمدؒ نے فرمایا ھو منکر الحدیث، نسائی نے کہا ھو متروک، علی بن مدینیؒ فرماتے ہیں لایکتب حدیثه، ترمذی میں بارہا اس کی تضعیف کی گئی،

وجوہ ترجیح مذاہب احنافؒ وموالکؒ: (۱) مؤید بالقرآن (کما مر سابقا بان آمین

دعاء واصل الدعاء الاخفاء) (۲) خلفاء اربعہ ابن مسعودؓ، شعبیؒ، ابراھیم التیمی وغیرھم اکثر صحابہ وتابعین سے ثابت ہے کہ انھم کانوا لا یجھرون بھا (طبرانی) لہذا یہ راجح ہوگا (۳) قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اخفاء راجح ہو کیونکہ امین تعوذ کی طرح آیت قرآنیہ میں سے نہیں تو تعوذ کی طرح اس میں اخفاء اولی ہونا چاہئے (۴) دلائل احناف وموالک صحیح اور صریح ہیں اور دلائل شوافع جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں اور جو صریح ہیں وہ ضعف سے خالی نہیں۔

باب الرکوع:

رکوع بمعنی جھکنا یہ فرض ہے اسکا منکر کافر ہے یہ امت محمدیہ کی نماز کی خصوصیت ہے اسکی حکمت یہ ہے کہ بندہ نے حالت قیام میں جو درخواست پیش کی تھی اللہ تعالی نے اسکو قبول فرمایا اس قبولیت کے شکریہ کے طور پر اس نے رکوع یعنی فوراً سر کو جھکادیا اور کمر سامنے کردی کہ اے میرے مالک وخالق تیرے غلام کے بیٹے غلام کا یہ ناقص کمر وسر تیرے سامنے موجود ہے تو ان میں جس قدر چاہے عمل کرنے کی قوت عطا کر اور یہ رکوع وسجدہ کیلئے وسیلہ ہے اسلئے اس میں تکرار نہیں

حکم تکرار سجدہ (۱) سجدہ چونکہ مقصد اصلی ہے اور قربت کا اعلی ذریعہ ہے اسلئے اسمیں تکرار ہے (۲) نیز سجدۂ اولی میں منھا خلقناکم اور سجدۂ ثانیہ میں فیھا نعیدکم اور اس سے اٹھنے میں ومنھا نخرجکم تارۃ اخریٰ کیطرف اشارہ ہے یہ بھی تکرار کی حکمت ہے (۳) قیل ان الملائکۃ لما امروا بالسجود سجدوا و رأوا بعد السجود ان الشیطان لم یسجد فسجدوا سجدۃ ثانیۃ شکرا للہ تعالی علی توفیق سجدتھم ومن ھھنا مشروعیۃ السجدتین (مرقاۃ) (۴) شب معراج میں ملائکہ نے سجدہ سے سر اٹھا کر آنحضرت ﷺ کو سلام کیا پھر سجدے میں مشغول ہوگئے اسلئے سجدہ دو مرتبہ ہوگیا

حدیث : عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الا انی نھیت ان اقرأ القراٰن راکعا وساجدا"

تشریح: رکوع میں قرآن پڑھنے کی ممانعت کے دو معنی ہیں (۱) کوئی شخص قیام کی حالت میں اضطراب وبے اطمینان کا رویہ اختیار کرے اور قرأت کو پورا کئے بغیر اسطرح رکوع میں چلا جائے کہ اس قرأت کا کچھ حصہ رکوع میں واقع ہو، (۲) رکوع (یا سجدے) میں تسبیح کے بجائے

قرآن پڑھا جائے قال ابن رشد فی بداية المجتهدين اتفق الجمهور على منع قراءة القرآن فی الركوع والسجود لحديث الباب قال الطبرى وهو حديث صحيح وبه اخذ فقهاء الامصارو صار قوم من التابعين الى جواز ذالك وهو مذهب البخارى لانه لم يصح الحديث عنده ثم هی كراهة تنزيه عند اكثر العلماء وقيل تحريم و حكمة النهى ان حالتى الركوع والسجود لما كانتا لا ظهار غاية الذل لم يناسب قراءة كلام الله فيهما فان كلام الله عزوجل له مرتبة عظيمة لانه صفة الله تعالى (اوجز ص ۲۲۵)

باب السجود وفضله

حدیث قال قال رسول الله ﷺ امرت ان اسجد على سبعة اعظم: اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ سجدہ میں وضع الیدین والرکبتین والقدمین علی الارض سنت ہے البتہ پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا ضروری ہے یا کسی ایک پر اقتصار جائز ہے اس میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) اسحٰقؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک دونوں کا رکھنا واجب ہے (۲) مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) شافعیؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک پیشانی کا رکھنا فرض ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں (۳) ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک لاعلی التعیین کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہوجائیگا البتہ بلا عذر اقتصار علی احدھما مکروہ ہے لکن الفتویٰ علی قول الصاحبین لقوۃ فی الدلیل بل ذکر فی البرھان ومراقی الفلاح وغیرھما ان اباحنیفۃؒ رجع الی قولھما

دلیل اسحٰق وغیرہ: قال عليه السلام لا صلوٰة لمن لا يصيب انفه من الارض مايصيب الجبين (طبرانی)

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرھم: (۱) حدیث الباب (۲) كان اذا سجد أمكن انفه وجبهته على الارض (ترمذی) اس سے ثابت ہوتا ہے جبہہ اور انف دونوں پر آنحضرت ﷺ سجدہ کرتے تھے لیکن اذا اسجد سجد علی صدر جبھتہ (ابوداؤد) سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جبہہ کے اعلیٰ حصہ پر سجدہ کرتے تھے تو اسوقت ناک زمین سے الگ رہیگی لہذا اقتصار علی الجبہہ درست ہوگا،

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) یہ ہے کہ قرآن کریم میں سجود کا حکم آیا ہے اور سجود کے معنی وضع الوجه علی الارض بما لا سخرية فيه کے ہیں لہذا صرف جبہہ یا انف رکھدینے سے یہ مقصد ادا ہو جاتا ہے (۲) نیز پیشانی کی ہڈی ناک کی ہڈی سے متصل ہے اس حیثیت سے وہ ناک پیشانی کا ایک حصہ ہے لہذا اس پر سجدہ کرنے سے ادا ہو جانا قرین قیاس ہے چونکہ امام صاحب سے صاحبین کے قول کیطرف رجوع ثابت ہے اسلئے انکے دلائل کا جواب دینے کی ضرورت نہ رہی اور دلیل اسحٰق میں لاصلوٰۃ کے معنی ای لاصلوٰۃ کاملۃ کے ہیں

حدیث: عن وائل بن حجرؓ قال رأيت رسول الله ﷺ اذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه ،

مسئلہ خلافیہ: مذاھب: (۱) مالکؒ، اوزاعیؒ، اور احمد (فی روایۃ) کے نزدیک سجدے میں جاتے وقت ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھنا مسنون ہے (۲) جمہور کے نزدیک اسکا برعکس پہلے گھٹنوں پھر ہاتھوں کو رکھنا مسنون ہے

دلیل مالکؒ و اوزاعیؒ: حدیث ابی ہریرۃؓ اذا سجد احدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبتيه (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ص ۸۴ ج ۱)

دلائل جمہور: (۱) حدیث مذکور فی الباب (۲) حدیث مصعب بن سعد قال كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين (ابن خزیمہ) (۳) حديث ابی هريرة مرفوعا اذا سجد احدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك كبرك الفحل (ابن شیبہ، طحاوی)

جوابات: (۱) ابوسلیمان خطابیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث وائل بن حجر اقوی اور اثبت ہے (۲) مصعب بن سعد کی حدیث مذکور سے وہ حدیث منسوخ ہے (۳) حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا آخر اسکے اول کا معارض ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے ہاتھ رکھتا ہے حالانکہ فلا يبرك كما يبرك البعير کے ذریعہ اس کیفیت سے پہلے منع کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس حدیث کے دوسرا جز "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" میں بعض رواۃ سے تبدیل ہوگئی دراصل ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ تھا لہذا یہ حدیث قابل احتجاج نہیں،

حدیث: عن علیؓ قال رسول الله ﷺ یا علیؓ..... لا تقع بين

السجدتين" قوله لاتقع بضم التاء وسكون القاف صيغة النهی من اقعاء ،
(۱) اسکے ایک معنی یہ ہیں کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور دونوں رانوں کو اسطرح کھڑا کرلے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور دونوں ہاتھوں زمین پر رکھے جسطرح کہ کتا زمین پر بیٹھتا ہے یہ تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اسکے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دونوں قدموں کو سیدھا کر کے ایڑیوں پر بیٹھ جائے اسمیں اختلاف ہے

مذاهب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک یہ بین السجدتین مسنون ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے

دلیل شافعیؒ: قول ابن عباسؓ انہوں نے فرمایا هی السنة فقلنا انا لنراه جفاء بالرجل ؟ قال بل هی سنة نبيكم (ترمذی، باب فی الرخصة فی الاقعاء)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے جس میں مطلقاً اقعاء سے نہی کی گئی (۲) عن علیؓ نهانی رسول الله ﷺ عن الاقعاء فی الصلوٰة (مستدرک حاکم) (۳) عن عائشة نهی عن عقبة الشیطان (۴) تعامل صحابہ کیونکہ ابن عباسؓ کے علاوہ کوئی اقعاء کا قائل نہیں ہاں پہلی صورت کتا کے بیٹھنے کے مشابہ ہے اسلئے وہ مکروہ تحریمی ہے اور دوسری صورت اسکا مشابہ نہیں اسلئے وہ مکروہ تنزیہی ہے

جوابات: (۱) احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں قول صحابہ قابل حجت نہیں (۲) سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے (۳) یا کہا جائے بیان جواز کیلئے کبھی آپ ﷺ ایسا بیٹھا تھا، (۴) علامہ خطابیؒ نے اسکو ضعیف قرار دیا (۵) بعض نے اسکو منسوخ کہا اس کیلئے مؤطا محمد ص ۱۱۳ باب الجلوس فی الصلوٰة ملاحظہ ہو" قولہ السجدتین، نماز میں دو سجدہ مقرر ہونیکی ایک حکمت یہ ہے کہ سجدۂ اول نفس کو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اس خاک سے پیدا ہوا ہوں اور دوسرا سجدہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اسی خاک میں لوٹ جاؤنگا،

باب التشهد

احادیث تشہد مختلف الفاظ کے ساتھ چوبیس صحابہ سے مروی ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان میں جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے

مذاهب: (۱) مالکؒ کے نزدیک عمرؓ کا تشہد افضل ہے التحيات لله الزاكيات

للہ الطیبات الصلوات للہ السلام علیک (الباقی کتشھد ابن مسعودؓ) (موطا ملک ص ۲۷، حاکم) (۲) شافعیؒ کے نزدیک تشہد ابن عباسؓ افضل ہے جسکے الفاظ یہ ہیں التحیات المبارکات الصلوات والطیبات للہ سلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا الخ (الباقی کتشھد ابن مسعود) (مسلم، مشکوۃ ص ۸۵ ج ۱) (۳) ابوحنیفہؒ، احمدؒ، ثوریؒ اور اسحٰقؒ اور اکثر تابعین ومحدثین کے نزدیک تشہد ابن مسعودؓ افضل ہے

وجوہ ترجیح تشھد ابن مسعودؓ: (۱) ترمذی، خطابی، ابن المنذر، زہری، ابن عبدالبر وغیرھم نے اسکو اصح مافی الباب قرار دیا ہے (۲) بزار نے کہا بیس طرق سے یہ تشہد مروی ہے (۳) مسلمؒ فرماتے ہیں انما اجمع الناس علی تشھد ابن مسعودؓ لان اصحابہ لا یخالف بعضھم بعضا لیکن دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف ہے (۴) ائمہ صحاح ستہ نے اسکی تخریج کی ہے بخلاف دیگر تشھدات کے (۵) اسکے متعلق صیغۂ امر وارد ہوا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اذا جلس احدکم فی الصلوٰۃ فلیقل التحیات الخ (مشکوۃ ص ۸۵ ج ۱) وفی روایۃ النسائی قولوا، بخلاف غیرہ فانہ مجرد حکایۃ (۶) اس تشہد میں تعلیم کی تاکید ہے کہ آپ ﷺ نے ابن مسعودؓ کے ہاتھ پکڑ کر سکھایا، اسطرح ابن مسعودؓ نے علقمہؒ کو ھلم جرا لہذا یہ روایت مسلسل باخذ الید ہے جو قوی ہے (۷) موطا محمد ص ۱۱۱ میں ہے قال محمد کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرہ ان یزاد فیہ او ینقص منہ حرف ، یہ زیادت اہتمام پر دال ہے (۸) اس میں دو واوَ کی زیادتی ہے جن سے تین مستقل جملے ثنا کے بنتے ہیں بخلاف تشہد عمر وابن عباسؓ کے (۹) بیہقی میں ہے کہ یہی تشہد آنحضرت ﷺ کا تشہد تھا (۱۰) تشہد عمرؓ موقوف ہے چنانچہ دارقطنیؒ فرماتے ہیں ولم یختلفوا فیہ انہ موقوف علیہ (۱۱) قال ابن عبد الملک قال رسول اللہ ﷺ فی لیلۃ الاسراء التحیات للہ الخ قال اللہ تعالی السلام علیک ایھا النبی الخ قال رسول اللہ ﷺ السلام علینا وعلی عبا د اللہ الصالحین (معارف السنن ص ۸۵ ج ۳ عرف الشذی ص ۱۳۲، مرقات) گویا یہ شب معراج میں ایک قسم کا مکالمہ تھا علامہ انور شاہؒ اسکے متعلق فرماتے ہیں لم اجد سند ھذہ الروایۃ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں نماز میں اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے بلکہ مصلی ان الفاظ کی ادائیگی کو بطور انشاء کرنا چاہئے، یہ بات واضح رہے کہ احناف

کے نزدیک قعدۂ اولی اور ثانیہ ہر دونوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے

حدیث: عن عمرؓ ..... وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة

تشریحات: سبابۃ بمعنی شہادت کی انگلی یہ سب سے ماخوذ ہے بمعنی گالی دینا ایام جاہلیت میں اہل عرب کا دستور تھا جب کوئی کسی کو گالی دیتا تھا تو اس وقت اس انگلی کو اٹھا دیتا تھا، اسلام میں اسکا نام مسبحہ اور سباحہ ہوا کیونکہ تسبیح اور توحید کے وقت یہ انگلی اٹھائی جاتی ہے

اشارہ فی التشہد کے متعلق اختلاف : مذاهب: (۱) علماء ماوراء النھر اور دوسرے بعض علماء متأخرین کے نزدیک بوقت تشہد اشارہ سنت نہیں بلکہ صاحب الخلاصۃ الکیدانی نے اسے بدعت قرار دیا ہے (۲) جمہور علماء سلف وخلف کے نزدیک یہ مسنون ہے

دلائل علماء ماوراء النھر: (۱) اس اشارہ سے سنت ید جو وضع على الفخذ ہے وہ متروک ہوجاتا ہے (۲) قال الشيخ احمد السرهندی المجدد ان الحديث مضطرب فيه (عرف الشذی ص ۱۳۳) (۱) لانه جاء في رواية ابن عمرؓ وقبض اصابعه كلها واشار باصبعيه التي تلى الابهام وفي رواية عبد الله بن الزبيرؓ كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحركها وفي رواية يحركها وفي رواية ابن نمير رافعا اصبعه السبابة قد حناها شيئا اى اما لها قليلا (ابوداؤد ص ۱۴۲ ج ۱ باب الاشارۃ فی التشہد) اسطرح مسلم ص ۲۱۶ ج ۱ باب صفۃ الجلوس اور نسائی ص ۱۸۷ ج ۱ میں متعدد احادیث ہیں جو مضطرب المتن ہیں لہذا اضطراب کی بنا پر جسطرح احناف نے حدیث قلتین کو رد کردیا اسطرح اشارہ بالسبابۃ کو بھی رد کردینا چاہئے،

جوابات: (۱) پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو ایک سنت سے دوسری سنت پر عمل کیطرف جانا ہے لہذا ترک سنت کا الزام غلط ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں لا اضطراب فيه فان الحديث مروى عن كثير من الصحابة (بطرق كثيرة) والغرض من الكل رفع المسبحة (عرف الشذی ص ۱۳۳) باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت ﷺ سے یہ عمل مختلف ہیئتوں سے ثابت ہے تو یہ درحقیقت زمانہ وواقعات کے اختلاف کی بنا پر ہے اس اختلاف کو عند المحدثین اضطراب نہیں کہا جاتا ہے "لا یحرکھا" اور یحرکھا کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ

یحرکھا سے رفع اور وضع کی حرکت مراد ہے اور لا یحرکھا سے دائیں بائیں یا بار بار حرکت نہ کرنا مراد ہے فلا تعارض (۳) نیز اسکی سنیت پر بعض نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لہذا صاحب الخلاصہ الکیدانی کی بات غلط ثابت ہوئی قال الشيخ البنوریؒ ومصنفها لم يعرف حاله بل لم يعرف جزما اسمه (معارف السنن ص ۱۰۰ ج ۳) قال الشيخ انور شاه الكشميریؒ لا نعلم صاحب الكيدانية انه معتبر (عرف الشذی ص ۱۳۲)

طریقۂ اشارہ: احادیث سے جو ہیئتیں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے حنفیہ کے نزدیک ابہام اور وسطی سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کرے قال شمس الائمة الحلوانیؒ فی رفعها عند النفی (ای لا اله) ويضعها عند الاثبات (ای الا الله) لیکن حدیث الباب میں ہے کہ خنصر، بنصر اور وسطی کو بند کر کے ابہام کو مسبحہ کی جڑ میں رکھکر مسبحہ سے اشارہ کرے جیسا کہ ترپن شمار کرتے وقت کیا جاتا ہے یہ بھی جائز ہے۔

حکمت اشارہ: عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ نے فرمایا یہ اشارہ کرنا شیطان پر زیادہ سخت ہے تلوار اور نیزہ مارنے سے (مسند احمد)

حديث: عن وائل بن حجر .... ثم جلس فافترش رجله اليسرىٰ

کیفیت الجلوس للتشهد میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) مالکؒ کے نزدیک دونوں قعدے میں تورک افضل ہے اور آپ تورک کی صورت یہ بیان فرماتے ہیں کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے اور سرین زمین پر رکھ کر بیٹھ جائے (اوجز المسالک ص ۲۵۴) (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحقؒ وغیرھم کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو یعنی قعدۂ اخیرہ اس میں تورک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو یعنی قعدۂ اولیٰ اسمیں افتراش اولی ہے تورک کی صورت یہ بیان کیا کہ بائیں سرین پر بیٹھ جائے اور دونوں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے جسطرح حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں، افتراش کی صورت یہ ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں موڑ کر اس پر بیٹھ جائے (۳) احناف کے نزدیک دونوں قعدے میں افتراش اولی ہے،

دلیل مالکؒ: عن يحيىٰ بن سعيد ان القاسم بن محمد اراهم

الجلوس فی التشهد فنصب رجله الیمنی وثنی رجله الیسریٰ وجلس علی ورکه الأیسر ولم یجلس علی قدمه ثم قال ارانی هذا عبید الله بن عبد الله بن عمر وحدثنی ان اباه کان یفعل ذالک (موطا مالک، اوجز المسالک ص ۲۶۱)

دلیل شافعیؒ وغیرہ: ابن لہیعہ کی حدیث ہے اس میں فاذا کانت الرابعة افضی بورکه الیسری الی الارض واخرج قدمیه من ناحیة واحدة (ابوداؤد باب من ذکر التورک فی الرابعۃ ص ۱۳۸ ج ۱) اور افتراش کی حدیث کو قعدۂ اولی پر حمل کئے

دلائل احناف: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ کان النبی ﷺ یفرش رجله الیسری وینصب الیمنی (مسلم) (۳) عن ابن عمرؓ انما سنة الصلوٰة ان تنصب رجلک الیمنی وتثنی رجلک الیسریٰ (بخاری وغیرہ) ان روایات میں بلاقید قعدۂ اولی وقعدۂ ثانیہ میں افتراش کا ذکر ہے لہذا دونوں قعدے کا ایک ہی حکم ہوگا، (۴) افتراش میں مشقت زیادہ ہے لہذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہی افضل ہو،

جوابات: (۱) تمام احادیث کے مابین تطبیق دینے کیلئے تورک کو حالت عذر پر حمل کیا جائے کیونکہ افتراش کے متعلق قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں بخلاف تورک کے کیونکہ اس کے لئے صرف حدیث فعلی موجود ہے اور دلیل مالکؒ صرف فعل صحابی ہے جو حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے

باب الصلوٰة علی النبی ﷺ وفضلها

صلوٰۃ بمعنی دعاء، رحمت، ثنا اور استغفار وغیرہ کے ہیں اور صلوٰۃ علی النبی سے مراد حضور پر نور ﷺ کیلئے اللہ تعالی کی ایسی رحمت طلب کرنا جو دارین کی بھلائی پر مشتمل ہو جسکو مختصرا ''درود'' کہا جاتا ہے جمہور امت فرماتے ہیں عمر میں ایک دفعہ آپ ﷺ پر درود پڑھنا فرض ہے اور اگر کوئی شخص ایک ہی مجلس میں آپ ﷺ کا نام کئی مرتبہ سنے یا لے تو ایک مرتبہ درود بھیجنا واجب ہے اور ہر مرتبہ بھیجنا مستحب ہے

درود بعد التشہد فی الصلوٰۃ کے حکم:

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور اکثر علماء کے نزدیک

سنت ہے

دلائل شافعیؒ: (۱) قولہ تعالی یا ایھا الذین اٰمنوا صلو علیہ وسلموا تسلیما اس میں صلوا امر مطلق ہے اور مطلق امر فرضیت کیلئے ہوتا ہے لہذا خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں درود پڑھنا فرض ہوگا (۲) قال علیہ السلام لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی فی صلوتہ (بذل) (۳) جب بشیر بن سعدؓ نے آنحضرت ﷺ سے صلوٰۃ علی النبی کی کیفیت دریافت کی تو آپ نے فرمایا قولوا اللھم صل الخ (مسلم)

دلائل ابوحنیفہؒ و مالکؒ وغیرھما: (۱) حدیث ابن مسعودؓ، آپ نے انکو تعلیم تشھد کے بعد فرمایا اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلوٰتک وفی روایۃ فقد قضیت صلوتک (سنن) (۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور علیؓ سے مروی ہے من جلس مقدار التشھد ثم احدث فقد تمت صلوٰتہ (سنن) (۳) روی عن عمرؓ وابن مسعودؓ انھما قالا الصلوٰۃ علی النبی سنۃ فی الصلوٰۃ

آیت کے جوابات: (۱) کہ آیت میں امر برائے ندب ہے بدلیل ما رویناہ فی دلائل الاحناف اٰنفا امر مقتضی تکرار نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ایک بار کر لینے سے اسکا مقتضی پورا ہوجاتا ہے کما فی الحج (۲) آیت میں حالت صلوٰۃ کی تعیین نہیں۔ **جوابات حدیث:** (۱) حدیث اول نفی کمال پر محمول ہے (۲) اور حدیث ثانی میں قولوا فرما کے تعلیم مقصد ہے وجوب بتانا مقصد نہیں ہے (فتح الملہم ص ۴۵ ج ۲ بذل المجھود ص ۱۲۲ ج ۲ وغیرھما)

حدیث : عن عبد الرحمن بن ابی لیلی ...... قولہ وعلی اٰل محمد

سوال: اٰل محمد سے کون لوگ مراد ہیں

جوابات: (۱) امام رازی فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ کی ازواج واولاد ہیں حضرت علیؓ، فاطمہ کے ساتھ اختلاط کے سبب اہل بیت میں شامل ہیں (۲) بعض نے کہا جن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے جیسے بنو ہاشم اور بنو مطلب وہی اٰل محمد کا مصداق ہیں (مرقاۃ) (۳) ہر مسلمان متقی (طیبی) مالکؒ، مسلمؒ، نوویؒ نے اسکو ترجیح دی ہے

سوال: علیؓ، حسنؓ، اور حسینؓ وغیرہ یعنی اہل بیت کیلئے "علیہ السلام" کا ستعمال جائز ہوگا یا نہیں

جواب: جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا استعمال صرف انبیاء کیلئے مخصوص ہے بناءً علیہ مستقلا

صحابہ کیلئے جائز نہیں تبعا جائز ہے اور صحابہ کیلئے رضی اللہ تعالی اور دوسروں کیلئے رحمۃ اللہ وغیرہ استعمال کرنا چاہئے

قولہ کما صلیت علی ابراھیم وعلی اٰل ابراھیم: اٰل ابراھیم سے مراد اسماعیلؑ، اسحقؑ، اور انکی اولاد ہے

کما صلیت علی ابراھیم پر ایک مشہور اشکال: وہ یہ کہ مشبہ رتبہ میں مشبہ بہ سے کم ہوتا ہے اور یہاں اسکا برعکس ہے کیونکہ نبی علیہ السلام افضل الانبیاء والرسل ہیں

جوابات: (۱) یہ ارشاد اپنی افضلیت کے علم سے پیشتر ہے (۲) تو اضعا ایسا فرمایا (۳) کاف برائے تعلیل ہے نہ کہ برائے تشبیہ کمافی قولہ تعالی اذکروہ کماھداکم ای لاجل ھدایۃ ایاکم (۴) تشبیہ صرف وعلی ال محمد سے متعلق ہے (۵) یہ قاعدۂ کلیہ نہیں بلکہ تشبیہ کبھی برابر اور کم رتبہ والی چیز کے ساتھ بھی ہوتی ہے کمافی قولہ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح وغیرہ اس کیلئے ایک سو جوابات ہیں مطولات میں ملاحظہ ہو،

باب الدعاء فی التشھد

حدیث: عن عامر بن سعدؓ ..... یسلم عن یمینہ وعن یسارہ، تسلیم کے متعلق مذاھب: (۱) مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک امام اور منفرد صرف ایک سلام اپنے سامنے کیطرف منہ اٹھا کر کہے اور اسکے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے ایک سامنے کیطرف (جوابا للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، اور احمدؒ وغیرھم کے نزدیک دائیں بائیں دو سلام پھیرے

دلیل مالکؒ واوزاعیؒ: عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ تلقاء وجھہ ثم یمیل الی الشق الایمن (مشکوٰۃ ص۸۸ ج۱) اور اس سامنے والے سلام تسلیمتین کے علاوہ ہے

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال ان رسول اللہ ﷺ کان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض خدہ الایسر (سنن، مشکوٰۃ ص۸۸ ج۱) اس باب کی اکثر

احادیث اس طرح مروی ہے اور عینیؒ نے دوسلام والی احادیث کوبیس صحابہ سے نقل کیا ہے

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے زہیر کی وہ احادیث جواہل شام روایت کرتے ہیں اسکی اکثر احادیث منکر ہیں اور یہ روایت بھی شامیوں کی ہے لہذا یہ منکرات میں شمار ہے (۲) احادیث کثیرہ وصحیحہ کے مقابلہ میں وہ شاذ ہے جو قابل حجت نہیں (۳) عائشہؓ کی حدیث دوسرے سلام سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں ناطق، ساکت سے راجح ہوتا ہے (۴) بیان جواز کیلئے کبھی ایک سلام پر اکتفا کرتے تھے اسلئے علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص صرف ایک سلام پر اکتفا کرے اسکی نماز صحیح ہے، (۵) عائشہؓ صف اول سے بہت دور ہوتی تھیں لہذا انکی روایت مرجوح ہے (۶) یہ سجدۂ سہو کا سلام ہے نہ کہ فراغ عن الصلوٰۃ کا (اوجز المسالک ص۲۷۶ ج ا بذل المجہود ص۱۳۰ ج۲ وغیرہ)

باب مالایجوز من العمل فی الصلوٰۃ وما یباح منه:

حدیث: عن معاویة بن الحکم ، قوله ان منا رجالا یأتون الکهان قال فلا تاتیهم اسکی تشریح ایضاح المشکوٰۃ ص۴۵۶ ج۴ میں ملاحظہ ہو

حدیث : عن ابی هریرة قال نهی رسول اللہ ﷺ عن الخصر فی الصلوٰۃ خصر بمعنی کمر، ترمذی میں مخصر وارد ہے حدیث کے معنی میں مختلف اقوال منقول ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ نماز میں کوئی شخص اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر کھڑا نہ ہو، اسکی ممانعت میں متعدد وجوہات ہیں (۲) یہود کی یہ عادت تھی لہذا انکی مشابہت سے احتراز کرنے کیلئے یہ حکم ہوا (۳) یہ اہل نار کی ہیئت استراحت ہوگی اسلئے منع فرمایا (۴) یہ شیطان مردود سے مشابہت ہے کیونکہ جسوقت شیطان کو زمین پر اتارا گیا اسوقت وہ اپنی کمر پر ہاتھ رکھکر کھڑا تھا (ھذا اصح) (۵) یہ خصر مخصرہ بمعنی لاٹھی کے معنی میں ہیں یعنی نماز میں بغیر عذر لاٹھی پر ٹیک نہ لگانا چاہئے (۶) ارکان صلوٰۃ میں اختصار کرنا یعنی قیام، قرأت، رکوع، سجدہ وغیرہ میں اختصار کرنا (۷) اطمینان خاطر کیساتھ نماز ادا نہ کرنا مراد ہے (۸) اختصار قرأت فی الصلوٰۃ مراد ہے،
(۹) یہ شعر خوانی کے وقت راجزین کی صفت ہے (۱۰) یہ متکبرین کا فعل ہے۔

حدیث: عن ابی هریرة ..... ان عفریتا من الجن العفریت هو من الجن ذودهاء ومکرو خبث اعطاه اللہ شدة وقوة ، قال اللہ تعالی فیه قال عفریت من الجن انا اٰتیک به قبل ان تقوم من

مقامک وانی علیه لقوی امین (النمل) اعلم ان الانواع الرئیسیة من الجن کثیرة (۱) ابلیس کان اسمه حیث کان مع الملائکة عزازیل (۲) الشیاطین (۳) المردة (۴) الاعوان (۵) الغوّاصون، (۶) الطیارون (۷) التوابع (۸) القرناء (۹) العمار، وھولاء مختلفوا العقائد کبنی اٰدم انما یغلب فیهم الکفر والجحود والکبریاء وقال الشافعیؒ الجن اجسام لطیفة ھوائیة تتشکل باشکال مختلفة وتصدر فیها افعال عجیبة ، یہ بات واضح رہے کہ قرآن نے شیاطین ہی کی دونوعیں من الجنۃ والناس کہکر قائم فرمادی ہیں شیاطین کی یہ دونوں نوعیں ایک منٹ کیلئے بھی گوارا نہیں کر سکتیں کہ دنیا میں اللہ کا کوئی مطیع بندہ اسکی اطاعت وفرماں برداری میں کامیاب ہو لیکن اللہ اپنے مخصوص بندوں کو جنات وشیاطین پر قابو دیتا ہے کہ وہ انہیں پکڑ کر سزادیں چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اس عفریت کو جو نماز میں خلل ڈالنے کیلئے آیا تھا زور سے گلا دبا دیا اور ہنکا دیا جو زیر بحث حدیث میں مذکور ہے اور اس حدیث کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۳۴ ج ۳، اور مجربات احمدی میں ملاحظہ ہو،

حدیث: عن طلق بن علی ... اذافسأ احدکم فی الصلوٰة فلینصرف ولیتوضأ الخ اگر مصلی نے عمداً ریح خارج کیا تو بالاتفاق نماز کا اعادہ ضروری ہے اور اگر ریح بلا اختیار خود بخود خارج ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) ائمہٴ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک جہاں سے نماز چھوڑ گئی تھی وضو کر کے اسی پر بقیہ نماز کی بنا کرے بشرطیکہ منافی صلوٰۃ انحراف عن القبلہ اور مشی کے علاوہ اور کوئی فعل صادر نہو البتہ از سرِ نو پڑھنا اولیٰ ہے

دلائل ائمہٴ ثلثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہاں مطلقاً اعادہ کا حکم ہے عمداً کی کوئی قید نہیں (۲) وضو کیلئے ایاب وذہاب اور انحراف عن القبلہ وغیرہ سب منافی صلوٰۃ ہے لہذا نماز باقی نہیں رہ سکتی ہے

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عن عائشةؓ عن النبی ﷺ قال من قاء او رعف فی صلوٰته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوٰته مالم یتکلم (رواہ ابن ابی ملیکہ، طحاوی) (۲) عن نافع ان عبد الله بن عمرؓ کان اذا رعف

انصرف فتوضأ ثم رجع فبنى ولم يتكلم (موطا مالک باب ماجاء فی الرعاف والقیٔ) اسی مضمون کی بہت سی احادیث وآثار متعدد صحابہ وتابعین سے مروی ہیں

جوابات: (۱) تطبیق بین الاحادیث کے خاطر حدیث الباب کو عمدا پر حمل کیا جائے چنانچہ فساء کے معنی بلا آواز کے گوز کرنا یہ تو عمدا پر دال ہے لہذا عمد کی صورت میں اعادہ لازم ہے (۲) اعادہ کا حکم افضلیت کی بنا پر ہے (۳) حالت حدث میں ایاب وذہاب اور انحراف عن القبلہ مفسد صلوٰۃ اسلئے نہیں کہ وہ حصہ تو صلوٰۃ میں داخل نہیں لہذا کوئی اعتراض نہیں خصوصا احادیث وآثار کے مقابلہ میں قیاس قابل حجت نہیں (اوجز المسالک ص ۸۵ ج ۱، التعلیق ص ۱۷ ج ۲ وغیرہ)

باب السھو:

اگر نماز کے واجبات میں سے کوئی چیز عمدا نہیں بلکہ سہوا چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو سے اسکا تدارک ہوسکتا ہے

حدیث: عن ابی ہریرۃ فلیسجد سجدتین وھو جالس

کیفیت سجدۂ سہو میں اختلاف

مذاھب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک ہر قسم کے سہو کیلئے سلام سے پہلے سجدہ کرنا اولی ہے خواہ زیادت کی بنا پر ہو یا نقصان کی بنا پر (۲) مالکؒ اور مزنی کے نزدیک بصورت نقصان قبل التسلیم اور بصورت زیادتی بعد التسلیم ہے اسکو یاد رکھنے کیلئے بعض نے کہا القاف بالقاف والدال بالدال یعنی تقبل بالنقصان وتبعد بالزیادۃ، مالکؒ کے سامنے قاضی یوسفؒ نے جب یہ عرض کیا کہ اگر کسی سے زیادتی اور کمی بیک وقت نماز میں واقع ہوئی ہو تو وہ کیا کریگا؟ مالکؒ نے اس پر فرمایا کہ جو بوڑھا جوان سے بحث وتمحیص کرے اسی کا نتیجہ یہی ہے (۳) احمدؒ کے نزدیک جن صورتوں میں احادیث منصوصہ وارد ہیں مثلا ترک قاعدۂ اولی کی صورت میں عبد اللہ بن بحینہؓ کی حدیث میں سجدہ قبل السلام ہے لہذا اسکے موافق سجدہ قبل السلام پر عمل کیا جائیگا اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام پر عمل ہوگا، اور اگر ایسی صورت پیش آئے جسکی نظیر حدیث میں نہیں ہے وہاں قبل السلام ہوگا کما قال الشافعیؒ (۴) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ نخعیؒ، ثوریؒ، وغیرھم کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقا بعد السلام ہے الحاصل ائمۂ ثلثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدۂ سہو قبل السلام کے قائل ہیں لیکن احناف ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث عبد الله بن بجینة ان النبی ﷺ صلی بهم الظهر فقام فی الرکعتین الاولیین لم یجلس فقام الناس معه حتی اذا قضی الصلوٰة وانتظر الناس تسلیمه کبر وهو جالس فسجد سجد تین قبل ان یسلم ثم سلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۲) حدیث ابی سعیدؓ ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم (مسلم، مشکوٰۃ ص۹۲ ج۱) (۳) معاویہؓ کی حدیث (نسائی)

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد الله بن مسعودؓ ان النبی ﷺ صلیٰ الظهر خمسا الی قوله فسجد سجدتین بعد ماسلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۹۲ ج۱) (۲) عمران بن حصین کی ذوالیدین والی حدیث میں ہے فصلی رکعة ثم سلم ثم سجد سجدتین ثم سلم (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۳) عن ثوبان مرفوعا لکل سهو سجدتان بعد مایسلم (ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرهما) (۴) حدیث عبداللہ بن مسعودؓ واذا شک احد کم فی صلوته فلیتحر الصواب فلیتم علیه ثم یسلم ثم یسجد سجدتین (صحاح خمسہ اللفظ للبخاری) اسطرح عبداللہ جعفرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، انس بن مالکؓ وغیرھم کی احادیث کثیرہ حنفیہ کے دلائل ہیں،

جوابات: (۱) ان احادیث کو بیان جواز پر حمل کیا جائے (۲) قبل السلام والی روایات کو سلام فراغت پر اور بعد السلام والی روایات کو سجدۂ سہو پر حمل کیا جائے یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ قبل السلام اور بعد السلام کے جواز پر سب متفق ہیں حنفیہ نے مندرجۂ ذیل وجوہ کی بنا پر بعد السلام کو ترجیح دی ہے (۱) حنفیہ کے دلائل میں قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث ہیں اور ائمۂ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں لہذا حنفیہ کے دلائل ارجح ہونگے (۲) سجدہ سہو بعد السلام ایسی احادیث قولیہ سے ثابت ہے جو قاعدۂ کلیہ پر دال ہیں سہو کی تمام صورتوں کو شامل ہیں بخلاف ائمۂ ثلاثہ کے دلائل (۳) صحابہ وتابعین کا ایک جم غفیر سجدۂ سہو بعد السلام کے قائل اور عامل ہیں مثلاً عمرؓ، علیؓ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیرؓ وغیرہ (۴) سجدۂ سہو تلافی مافات کیلئے ہے لہذا بعد السلام ہونا قرین قیاس ہے جسطرح فرائض کی کمی کو پورا کرنے کیلئے نوافل بعد اداء فرائض پڑھے جاتے ہیں (اوجز المسالک ص۲۹۹ ج۱، فتح الملہم ص۱۵۷ ج۱، بذل المجہود ص۱۴۴ ج۲، عینی ص۳۰۷ ج۱ وغیرہ)

کلام فی الصلوٰۃ اور حدیث ذی الیدین:

حدیث: عن ابن سیرین عن ابی ھریرۃ رضؓ قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ احدی صلوۃ العشاء الی قولہ قال یارسول اللہ انسیت ام قصرت الصلوٰۃ،

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ اگر عمدا ہو اور اصلاح صلوٰۃ کیلئے نہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے، ہاں کلام اگر نسیانا یا اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) مالکؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک جو کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں اگر چہ عمدا ہی کیوں نہ ہو (۲) شافعیؒ واحمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک کلام قلیل نسیانا یا جہلا عن الحکم مفسد صلوٰۃ نہیں کما قال النوویؒ ان یتکلم ناسیا ولا یطول کلا مہ فمذھبنا ان لا تبطل بکلامہ (المجموع شرح المھذب ص۱۷ ج۴) (۳) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، نخعیؒ، ثوریؒ، زہریؒ، بخاریؒ، مالکؒ، (فی روایۃ) احمدؒ (فی روایۃ) اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک نماز میں کلام الناس مطلقا مفسد صلوٰۃ ہے خواہ عمدا ہو یا نسیانا قلیل ہو یا کثیر اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا کسی اور مقصد کیلئے (۴) احمدؒ (فی روایۃ مشھورۃ) کے نزدیک اگر مصلی نے اپنے آپکو خارج عن الصلوٰۃ سمجھکر بات چیت کر لی بعد میں اسے معلوم ہوا کہ نماز بھی مکمل نہیں ہوئی تو اس قسم کا کلام مبطل صلوٰۃ نہیں

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے شوافع کہتے ہیں آنحضرت ﷺ کا یہ کلام نسیانا تھا اور ذی الیدین کا یہ کلام جہلا عن الحکم تھا موالک فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ اور ذوالیدین کا کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے تھا حنابلہ فرماتے ہیں یہ بات چیت سمجھکر تھی کہ نماز پوری ہوچکی ہے (۲) نیز شوافع کہتے ہیں کہ روزہ میں نسیانا کھانا جسطرح مفسد صوم نہیں اسی طرح نسیانا کلام فی الصلوٰۃ بھی مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) حضرت معاویہ بن حکمؓ کی حدیث قولہ ان ھذہ الصلوۃ لا یصلح فیھا شی من کلام الناس (مسلم ص۲۰۳ ج۱، مشکوٰۃ ص۹۰ ج۱) کیونکہ یہاں مطلقا کلام کو منافی صلوٰۃ کہا گیا (۲) زید بن ارقم کی حدیث قال کنا نتکلم فی الصلوٰۃ خلف رسول اللہ ﷺ حتی نزلت وقوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام (بخاری ص۵۰

ص۲۰۴ ج ا، ترمذی ص ۵۴ ج اوغیرھا) یہاں مطلقا کلام کو منہی عنہ قرار دیا گیا نیز یہ حدیث آیت قرآنی کی تفسیر ہے یعنی قنوت کے معنی سکوت کے ہیں اور یہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی (فتح الباری ص۲۵۹ ج ۲) (۳) عن ابن مسعودؓ قال کنا نسلم علی رسول الله ﷺ فیرد علینا السلام حتی قدمنا من ارض الحبشة فسلمت علیه فلم یرد علینا الی قوله قد احدث من امره ان لا یتکلم فی الصلوٰة (صحیحین اصحاب السنن) ابن مسعودؓ مدینہ میں ۲ھ کو حبشہ سے تشریف لائے تھے، احناف مندرجہ بالا دلائل سے ہر قسم کے کلام کو منسوخ قرار دیتے ہیں

جوابات: (ا) حدیث ذوالیدینؓ انہیں دلائل سے منسوخ ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

اشکال: ائمہ ثلثہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ذوالیدین کا واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے بعد کا ہے وہ احادیث مذکورہ سے منسوخ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس واقعہ کے ایک راوی ابو ہریرۃؓ ہیں جو ۷ھ میں اسلام لائے اور وہ اس واقعہ میں موجود تھے جیسا کہ صلی بنا النبی ﷺ (کمافی روایۃ النسائی ص۱۸۱ ج ا) اور مسلم ص۲۱۴ ج ا میں بینا انا اصلی مع رسول اللہ ﷺ کے الفاظ وارد ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ذوالیدینؓ کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے

اسکا حل: یہ ہے ابو ہریرۃؓ کا مشرف باسلام ہونا ذوالیدینؓ کے بدر میں شہادت کے بعد کا واقعہ ہے جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کان اسلام ابی هريرة بعد ما قتل ذواليدين رواه الطحاوی اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرۃؓ واقعہ ذوالیدین میں موجود نہ تھے لہذا اصلی بنا کے معنی مجازا انہ صلی بالمسلمین کے ہیں جیسا کہ واذقتلتم نفسا (الایۃ) میں قتل نفس کی نسبت موجودہ یہودیوں کیطرف مجازی ہے اسیطرح بنوقریظہ کے اخراج کے بارے میں خود ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے بینما نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول الله ﷺ فقال انطلقوا الی یهود (الحدیث) حالانکہ کتب سیر سے یہ بات بلاریب ثابت ہے کہ ابو ہریرۃؓ واقعہ بنوقریظہ کے بہت بعد اسلام لائے تو یہ نسبت جسطرح مجازی ہے اسی طرح یہاں بھی، اور مسلم کی روایت میں بینما انا اصلی جو صیغہ متکلم سے ہے وہ بھی مجاز ہے ای بینما یصلی احدنا جسطرح ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے قال دخلت علی رقیة بنت النبی ﷺ (مستدرک) حالانکہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ حضرت رقیہؓ ۲ھ میں ابو ہریرۃؓ کے اسلام سے پانچ سال قبل وفات پا چکی تھیں تو دخلت بمعنی دخل احدنا سے کرنا ہوگا تو یہاں بھی

ویسا کرنا ہوگا

اشکال: شوافع وغیرہ نے جواب پر اشکال کیا کہ جنگ بدر میں جو شہید ہوا وہ ذوالیدین نہیں بلکہ ذوالشمالین ہیں، ذوالیدین کا نام خرباق بن عبد عمرو تھا اور ذوالشمالین کا نام عمیر بن عمرو تھا،

اسکا حل: یہ ہے کہ فی الحقیقت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک شخصیت کے دولقب ہیں کما روی عن ابی هریرةؓ قال صلی النبی ﷺ الظهر والعصر سلم من رکعتین فانصرف فقال له ذو الشمالین بن عمرو أنقصت الصلوٰة ام نسیت ؟ قال النبی ﷺ مایقول ذوالیدین قالوا صدق (نسائی ص ۱۸۳ ج ۱) اسکی سند بالکل صحیح اور متصل ہے وعن ابن عباسؓ قال صلی بنا رسول الله ﷺ ثلثا ثم سلم فقال ذو الشمالین انقصت الصلوٰة یارسول الله ﷺ ؟ قال علیه السلام کذا لک یا ذا الیدین قال نعم (مسند بزاز، طبرانی) اسکے علاوہ سنن نسائی ص ۱۸۳ ج ۱ میں عمران ابن ابی انس سے طحاوی ص ۲۱۵ میں ابراھیم بن منقذ سے اور مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۷ میں عکرمہؓ کے طریق سے احادیث مذکورہ کے مترادف کلمات منقول ہیں اسطرح طبقات ابن سعد اور کتاب الثقات اور کامل للمبرد صفحہ ۳۶۰ میں لکھتے ہیں ذوالیدین هو ذوالشمالین کان یسمی بهما جمیعا لہذا ثابت ہوا واقعۂ ذوالیدین نسخ کلام کے قبل کا ہے تو اس حدیث سے کلام فی الصلوٰۃ کے جواز پر استدلال کرنا صحیح نہیں

جواب دوم: حدیث ذوالیدین میں کئی وجوہ سے اضطراب ہے (۱) مثلا بخاری و مسلم صفحہ ۲۱۷ میں صلوٰۃ الظہر کا نام آیا ہے اور مسلم کی دوسری روایت میں صلوٰۃ العصر کا، (۲) اسی طرح صحیحین میں سجدۂ سہو کا ذکر ہے لیکن ابوداؤد اور نسائی میں سجدۂ سہو کا ذکر نہیں، (۳) صحیحین میں دو رکعات پر سلام پھیرنے کا ذکر ہے اور مسلم میں تین رکعات پر، (۴) کیفیت سجدۂ سہو میں بھی اضطراب ہے چنانچہ بعض روایت میں قبل السلام اور بعض میں بعد السلام (۵) آنحضرت ﷺ کی مجلس میں بھی اضطراب ہے بعض میں ہے اسطوانۂ حنانہ پر ٹیک لگا کے بیٹھے بخاری صفحہ ۱۶۴ جلد ۲ اور بعض روایت میں ہے حجرہ میں تشریف لے گئے (مسلم ص ۲۱۴ ج ۱) لہذا یہ حدیث شدید اضطراب کی بنا پر یقیناً احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی،

جواب سوم: حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ واقعۂ ذوالیدین آنحضرت ﷺ کے خصائص میں سے ہے کیونکہ حضور ﷺ سے کلام کرنا مع اللہ کیطرح مبطل صلوٰۃ نہیں، (۴) شوافع اکل ناسیا فی الصوم پر جو قیاس کیا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ صوم میں کوئی ہیئت مذکرہ نہیں ہے اسلئے وہاں نسیان عذر ہے اور نماز میں تو ہیئت مذکرہ ہے لہذا نسیان عذر نہیں ہوسکتا ہے

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) مسلک حنفیہ مؤید بالقرآن ہے (کما مر انفا) (۲) کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت میں احادیث قولیہ وفعلیہ دونوں موجود ہیں لیکن نماز میں نسیانا اصلاح صلوٰۃ کے جواز میں کوئی حدیث قولی موجود نہیں حسب قانون احادیث قولیہ کی ترجیح ہوگی (۳) حنفیہ کی احادیث ضابطۂ کلیہ پر دال ہیں جبکہ حدیث ذوالیدین ایک واقعۂ جزئیہ ہے احادیث کلیہ واقعۂ جزئیہ سے راجح ہے (۴) احادیث حنفیہ محرم اور حدیث ائمۂ ثلاثہ مبیح، عند التعارض محرم مبیح سے راجح ہے (۵) احادیث ممانعت کلام محکم ہیں اور حدیث ذوالیدین محتمل لہذا محکم کی ترجیح ہوگی، (۶) حدیث ذوالیدین میں قبلہ سے سینہ کا پھر جانا، چلنا پھرنا، عمدا کلام وغیرہ عمل کثیر موجود ہیں اگر اس سے جواز کلام فی الصلوٰۃ پر استدلال کیا جائے تو امور بالا کا بھی جواز تسلیم کرنا پڑتا ہے حالانکہ ائمۂ ثلاثہ ان امور کے جواز کے قائل نہیں لہذا یہ حدیث مرجوح ہوگی، (فتح الملہم ص ۱۲۷ ج ۲، بذل المجہود ص ۹۵ ج ۲، عینی ص ۴۳۷ ج ۲ وغیرہ)

باب سجود القرآن: سجدۂ تلاوت کی مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے لیکن (۱) اسکا شرعی حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ، محمدؒ، طحاویؒ اور علماء اہل حجاز کے نزدیک سجدۂ تلاوت سنت مؤکدہ ہے (۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک واجب ہے

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) عن زید بن ثابتؓ قال قرأت علی رسول اللہ ﷺ والنجم فلم یسجد فیھا (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حدیث اعرابی سے استدلال کیا ہے جس میں یہ ہے ھل علی غیر ھن فقال لا الا ان تطوع (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۱۳) (۳) عمرؓ فرماتے ہیں ان اللہ لم یکتب علینا السجود الا انشاء (ترمذی)

دلائل احناف: (۱) قرآن مجید میں سجدۂ تلاوت کا امر ہے مثلا فاسجدوا اللہ واعبدوا، واسجد واقترب، الامر للوجوب تو اصل ہے (۲) بعض آیت میں انبیاء سابقہ کے فعل سجود کو نقل کیا گیا

ہے بلاشک تقلید فعل انبیاء واجب ہے (۳) بعض آیت میں عدم سجدہ پر کفار وشیاطین کی مذمت بیان کی گئی اب مخالفت کفار پر سجدہ واجب ہونا چاہئے (۴) عن ابی ھریرۃ مرفوعا قال اذا تلا ابن اٰدم اٰیة السجدة فسجد اعتزل الشیطان یبکی ویقول امر ابن اٰدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلی النار (مسلم) یہاں ابن آدم کو مامور بالسجود قرار دیا گیا اور امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے اور سجدہ کو دخول جنت کا مدار بتایا گیا ہے جو قرینۂ وجوب ہے، اگر چہ یہ عزازیل کا قول ہے جب آپ ﷺ نے نقل کر کے انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ بات صحیح ہے یہ مضمون انسؓ، ابن مسعودؓ کے واسطہ سے بھی کتب حدیث میں مروی ہیں (۵) عن ابی ھریرة قال قال النبی ﷺ لسجدة علی من تلاها وسمعها (طحاوی وغیرہ) حرف علی ایجاب پر دلالت کرتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ قال کان رسول الله ﷺ یقرأ السجدة ونحن عنده فیسجد ونسجد معه فنزد حتی ما یجد احدنا لجبهته موضعا یسجد علیه (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) اگر سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوتا تو اسکے لئے اس قدر اہتمام اور ازدحام نہ کیا جاتا،

جوابات: (۱) قوله فلم یسجد فیها کے معنی فی الفور سجدہ نہیں کیا کیونکہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے سجدہ کیا ہاں اسوقت سجدہ نہ کرنیکی وجوہات یہ ہو سکتے ہیں کہ (۱) آپ ﷺ غیر متوضی تھے، (۲) یا وقت کراہت تھے، (۳) یا بیان جواز کیلئے فی الفور نہیں کیا (عون المعبود) (۲) حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ وہ تو فرائض کے متعلق ہے اور سجدۂ تلاوت تو واجب ہے نہ کہ فرض (۳) نیز اس حدیث میں صرف ان فرائض کا بیان ہے جو ابتداء فرض ہوا اور جو بندے کی جانب سے ہونیوالے اسباب کیذریعہ واجب ہوا انکا ذکر اس میں نہیں ہے پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن چیزوں کا ذکر اس میں نہیں ہے وہ واجب ہی نہیں مثلا امر منذور بالاتفاق واجب ہے حالانکہ اس میں اسکا ذکر نہیں (۴) آیت قرآنی اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اثر عمرؓ قابل حجت نہیں (۵) یا عمرؓ نے فی الفور وجوب کی نفی کی (۶) یا عین سجدہ کی نفی کی اور چونکہ آیت سجدہ میں عین سجدہ کے بجائے اگر رکوع کے اندر نیت کرے تو بھی سجدہ ادا ہو جاتا ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ان لم یکتب علینا السجدة (بذل المجھود ص ۳۱۴ ج ۲، عینی ص ۵۰۵ ج ۳)

(۲) تعداد سجود تلاوت: مذاھب: (۱) امام شافعیؒ اور بعض علماء اہل حجاز کے

نزدیک تعداد سجود تلاوت چودہ ہے جن میں سے سورۂ حج میں دو سجدے ہیں لیکن انکے نزدیک سورۂ صاد کا سجدہ مسنون نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک بھی چودہ ہیں یعنی سورۂ حج میں صرف ایک ہے نہ کہ دو، کیونکہ دوسرا سجدۂ صلوٰتیہ ہے سورۂ صاد میں بھی ایک ہے (۳) مالکؒ کے نزدیک گیارہ ہیں یعنی مفصلات (سورۂ نجم، اذا السماء انشقت اور اقرأ باسم ربک) کے تین سجدے لازم نہیں (۴) احمدؒ کے نزدیک پندرہ ہیں جن میں سورۂ حج کے دونوں سجدے اور صاد کا سجدہ بھی ماحاصل یہ ہے کہ (۱) اعراف (۲) رعد (۳) نحل (۴) بنی اسرائیل، (۵) مریم (۶) حج کا پہلا (۷) فرقان (۸) نمل (۹) الم سجدہ، یہ تمام سجود متفق علیھا ہیں اور حج کا دوسرا اور صاد اور مفصلات کے تین (کما مر انفا) یہ پانچ مختلف فیھا ہیں

دلائل شوافع: (۱) حدیث عمرو بن العاصؓ وفی سورۃ الحج سجدتین (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۲) حدیث عقبۃ بن عامرؓ قال قالت یا رسول اللہ فضلت سورۃ الحج بان فیھا سجدتین قال نعم (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۳) حدیث ابن عباسؓ قال سجدۃ صاد لیس من عزائم السجود (بخاری، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱)

دلائل احناف: (۱) سورۂ حج میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یا ایھا الذین اٰمنوا ارکعوا وسجدوا یہاں سجدے کے ساتھ رکوع کا بھی ذکر ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ سجدۂ صلوٰتیہ ہے نہ کہ سجدۂ تلاوت جسطرح واسجدی وارکعی (ال عمران) میں سجدۂ صلوٰتیہ ہے اسیطرح سورۂ حج میں ایک سجدہ کے بارے میں (۲) ابن عباسؓ کی حدیث ہے انہ قال فی الحج سجدۃ وفی روایۃ السجدۃ الاولی فی الحج عزیمۃ والاخریٰ تعلیم (طحاوی، ابن ابی شیبہ) سورۂ صاد میں سجدہ ہے اسکی دلیل حدیث ابی سعید خدریؓ قال قرأ رسول اللہ ﷺ وھو علی المنبر صاد فلما بلغ السجدۃ نزل فسجد وسجد الناس معہ (ابوداؤد ص۲۰۰ ج۱)

دلیل مالکؒ: عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ لم یسجد فی شئ من المفصل منذ تحول الی المدینۃ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۴ ج۱)

دلائل احمدؒ: حج میں دو سجدے کے بارے میں (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ اور (۲) حدیث عمرو بن العاصؓ جنکو بطور دلائل شافعیؒ نے پیش کیا اور سورۂ صاد کے بارے میں وہ دلیل ہے جسکو

حنفیہ نے پیش کیا

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کی حدیث جو دلائل حنفیہ کے ماتحت ذکر کی گئی اسکے مقابلے میں حدیث عمرو بن العاصؓ مرجوح ہے کیونکہ ابن قطان نے اسکی تضعیف کی ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی سند میں عبداللہ بن متین کلابی مجہول ہے اور اسکا تلمیذ حارث بن سعید غیر معروف ہے (اوجز المسالک ص ۳۷۳ ج ۲) اور حدیث عقبہ بن عامر کے بارے میں ترمذیؒ فرماتے ہیں ھذا حدیث لیس اسنادہ بالقوی کیونکہ اسکی سند میں ابن لہیعہ، شرح بن عاہان دونوں ضعیف ہیں لہذا سورۂ حج میں سجدہ ایک ثابت ہوا (۳) سجدۂ صاد لیست من عزائم السجود فرمانے کے باوجود آنحضرت ﷺ اور صحابہ سے سجدہ کرنا ثابت ہے (کما مر انفا) لہذا معلوم ہوا ابن عباسؓ کا یہ فرمان آپ ﷺ اور صحابہ کرام کے عمل سے منسوخ ہے (۴) ابن عباسؓ کا اثر حدیث مرفوع کی بنسبت مرجوح ہے (۵) ابن عباسؓ کا اس سے مقصد حیثیت وجوب بیان کرنا ہے یعنی یہ سجدہ ہم پر بلا واسطہ واجب نہیں ہوا بلکہ بواسطہ سجدۂ داؤدؑ کے، کہ انہوں نے بطور توبہ یہ سجدہ کیا تھا اور ہم انکی قبولیت توبہ پر بطور شکر گذاری یہ سجدہ کرتے ہیں جیسا کہ یہ اس باب کی آخری روایت سے واضح ہوتا ہے، عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ سجد فی صاد وقال سجدھا داؤد توبۃ ونسجد ھا شکرا (نسائی، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱)

دلیل مالکیہ کے جوابات: (الف) وہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکی سند میں ابو قدامہ ہے اسکے متعلق ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں ابو قدامۃ لیس بشئ وھذا حدیث منکر اور مفصلات میں تین سجدۂ سہو ہونے کے متعلق جو دلائل ہیں مثلا عن ابن مسعودؓ ان النبی ﷺ قرأ والنجم فسجد فیھا من کان معہ (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱) (۲) عن ابن عباسؓ قال سجد النبی ﷺ بالنجم وسجد معہ المسلمون و المشرکون والجن والانس (بخاری، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۳) عن ابی ہریرۃؓ قال سجد نا مع النبی ﷺ فی اذا لسماء انشقت واقرأ باسم ربک (مسلم، مشکوٰۃ ۹۳ ج ۱) کے مقابلے میں وہ حدیث مرجوح ہے (ب) آخری حدیث کا راوی ابو ہریرۃؓ متاخر الاسلام ہیں جبکہ ابن عباسؓ متقدم الاسلام ہیں (د) حدیث ابی ہریرۃؓ مثبت ہے اور حدیث ابن عباسؓ نافی، اور ضابطہ یہ ہے کہ متاخر الاسلام اور مثبت مقدم ہوتا ہے متقدم الاسلام اور نافی پر، یہ بات واضح رہے کہ ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں مشرکین کا سجدہ کرنیکی تصریح ہے لیکن اسکا سبب کیا ہے اسکے متعلق بہت سے اقوال ہیں ان میں سب سے اچھی

بات یہ ہے کہ سورۂ نجم کی ان آیتوں کی تلاوت کے وقت حق تعالی کے انوار وتجلیات ظہور میں آئی تھیں اسلئے سجدہ اور خشوع خضوع کے علاوہ کسی کے لئے کوئی چارہ نہیں تھا لہذا مشرکین بھی مجبوری کے طور پر سجدہ میں گر پڑے (شاہ ولی اللہؒ) اسکی تفصیلی بحث کتب تفاسیر میں ملاحظہ ہو (بذل المجہود ص ۳۱۴ ج ۳، عینی ص ۵۰۶ ج ۳، التعلیق، روح المعانی وغیرہ)

باب اوقات النهی

حدیث: عن عقبة بن عامرؓ قال ثلث ساعات کان رسول الله ﷺ ینهانا ان نصلی فیهن الخ وعن ابی سعید الخدریؓ لا صلوٰة بعد الصبح حتی ترتفع الشمس الخ

ان دونوں حدیثوں میں اوقات مکروہ پانچ کا ذکر ہے (۱) وقت طلوع الشمس (۲) وقت غروب الشمس (۳) وقت استواء الشمس، ان کا ذکر پہلی حدیث میں ہے (۴) بعد صلوٰۃ الفجر (۵) بعد صلوٰۃ العصر، انکا تذکرہ حدیث ثانی میں ہے، ان اوقات خمسہ میں نماز پڑھنے کے جواز کے متعلق اختلاف ہے

<u>مذاہب:</u> (۱) شافعیؒ کے نزدیک ان میں صرف نوافل غیر سببیہ پڑھنے کی اجازت نہیں اور باقی نمازیں خواہ فرائض ہو یا قضاء فوائت خواہ سنن مؤکدات ہوں یا نوافل سببیہ مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد اور طواف کی دو رکعت اور سجدۂ تلاوت جسکی آیت انہیں اوقات میں پڑھی جائے جائز ہے (۲) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض پڑھنا جائز ہے لیکن نوافل پڑھنا جائز نہیں ہاں احمدؒ کے نزدیک رکعتی الطواف جائز ہے (۳) ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلوع وغروب اور استواء کے وقت کسی قسم کی نماز پڑھنا جائز نہیں اور بعد صلوٰۃ الفجر والعصر فرائض اور واجبات لعینھا پڑھنے کی اجازت ہے لیکن نوافل اور واجبات لغیرھا کی اجازت نہیں <u>دلائل شافعیؒ:</u> (۱) لیلۃ التعریس کی مشہور حدیث میں ہے من نسی عن الصلوٰۃ فلیصلھا اذا ذکرھا یہاں فرائض یاد آنے سے فوراً پڑھ لینے کا حکم ہے کسی وقت کا استثناء نہیں (۲) عن ام سلمۃ حیث قالت سمعنا النبی ﷺ

عن الركعتين بعد العصرنهى عنهما ثم رأيته يصليهما فأرسلت اليه الجارية فقال عليه السلام انه أتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين بعد الظهر فهما هاتان (صحيحين) اس سے معلوم ہوا نوافل سببیہ بعد العصر پڑھنا جائز ہے (۳) عن عائشةؓ قالت ماترك النبی ﷺ ركعتين بعد العصر عندی قط (مسلم) اس سے بعد العصر دو رکعت پڑھنے پر مواظبت ثابت ہوتی ہے،

دلیل مالکؒ، احمدؒ: انکی دلیل بھی حدیث لیلۃ التعریس ہے اور احادیث نہی کو نوافل پر حمل کرتے ہیں اور احمدؒ کی رکعتی الطواف کی دلیل جبیر بن مطعمؓ کی حدیث لاتمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل اونهار (ترمذی، مشکوۃ ج۱ص۹۵)

دلائل أحناف: (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ، (۲) حدیث أبی سعید خدریؓ (کمامرانفا) (۳) عن ابن عمرؓ قال قال النبی ﷺ لايتحرى (اى لايقصد) أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها (صحيحين، مشكوة ج ۱ ص ۹۴) (۴) عن عبدالله الصنابحیؓ قال قال رسول الله ﷺ ان الشمس تطلع ومعهاقرن الشيطان فاذاارتفعت فارقها ثم اذااستوت قارنها فاذازالت فارقها فاذادنت للغروب قارنها فاذاغربت فارقها ونهى رسول الله ﷺ عن الصلوة فی تلك الساعات (موطا مالک، نسائی، مشکوۃ ج۱ص۹۵) اسطرح اوقات ثلثہ میں نہی عن الصلوۃ کے متعلق بکثرت احادیث موجود ہیں جو مشہور اور متواتر ہیں لہذا انہی کو اصل قرار دیکر خاص خاص احادیث کی تاویل کرنی چاہیئے،

جوابات: (۱) حدیث ليلة التعريس میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہیں جس پر احادیث نہی قرینہ ہیں (۲) نیز مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں أخر حتى اذاارتفعت الشمس ہے جو مسلک حنفیہ پر نص صریح ہے (۳) محرم اور مبیح کے مابین جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے (۴) اور اس حدیث میں آپ ﷺ نے فاقتادو ایعنی کوچ کرنے کا حکم دیا تھا تاکہ نماز وقت منہی عنہ میں واقع نہو (۵) قال ابن ارسلان : ان الظرف يقدرمتسعاوالا يلزم الاتيان بجميع الصلوة فی وقت التذكير وهی اللحظة اليسيرة وهی بديهة الفساد (كشف

المغطا)(٦)اس حدیث میں ھے ان ھذا واد به شیطان،، قلت وھذا یؤید الحنفیة لأنه أخر قضاء الصبح لحضورا لشیطان عند طلوع الشمس فی ھذاالوادی ولم یصلھا فیه

حدیث ام سلمہؓ اور عائشہؓ کے جوابات :(۱) بعد العصر سنت ظہر کا ادا کرنا یہ آنحضرت ﷺ کے لئے خاص ہے چنانچہ ابو سعیدؓ سے مروی ہے انه جعلھا خاصة للنبی ؐ (فتح الملہم ج ۲ ص ۴۷۵) نیز عمرؓ تو بعد العصر نماز پڑھنے والے کے ہاتھوں پر مارتے تھے (طحاوی، مسلم ،مشکوۃ اص ۱۰۵) یہ بھی خصوصیت کا قرینہ ہے (۲) حدیث عائشہؓ کے متعلق کہا جائے کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسمیں اضطراب ہے کیونکہ عائشہؓ کبھی خود بیان کرتی ہیں کہ آپ ﷺ دو رکعت میرے پاس پڑھتے اور کبھی ام سلمہؓ کا حوالہ کرتی ہیں لہذا یہ حدیث مرجوح ہے (۳) نیز طحاوی اور دار قطنی میں ام سلمہؓ کی روایت میں یہ قول بھی ہے أفنقضیھما اذافاتنا قال لا ،اس سے معلوم ہوتا ہے یہ آپ ﷺ کے خصائص میں سے تھے (۴) یہ فعل جزئی ہے جو نہی کی احادیث متواترہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہوسکتا اور رکعتی الطواف کی ممانعت پر عمرؓ کا اثر درج ذیل ہے ان عمرؓ طاف بعد صلوۃ الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی (بخاری، طحاوی،) اسطرح ام سلمہؓ بھی نماز فجر کے بعد طواف کیا لیکن مکروہ وقت کیوجہ سے رکعتی الطواف فوراً نہیں ادا کی لہذا ،ایة ساعة شاء ، اذا لم یکن وقتا مکروھا کیساتھ مقید ہے اسکا تفصیلی جواب اس حدیث کے تحت آرہا ہے یہ بات واضح رہے کہ ابو حنیفہؒ نے دونوں قسم کے مابین فرق اسلئے فرمایا کہ طلوع ،غروب اور استواء میں نفس اوقات ہی کے اندر کراہت ہے لہذا ہر قسم کی نماز ناجائز ہونی چاہیئے اور بعد الفجر والعصر کے اوقات میں فی نفسہ کراہت نہیں بلکہ فجر وعصر کا لحاظ کرتے ہوئے دوسری نماز کی نہی کی گئی لہذا ان میں فرائض کی اجازت ہونی چاہئے اور نوافل کی اجازت نہ ہونی چاہیئے (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۶۸ بذل المجہود ج ۲ ص ۲۵۱)

حدیث: عن محمد بن ابراهیم عن قیس بن عمروؓ قال رأى النبی ﷺ رجلا یصلی بعد صلوۃ الصبح رکعتین ، اگر کوئی قبل الجماعۃ فجر کی سنت نہیں پڑھ سکے تو اسکی قضا کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاھب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک فرض کے بعد ہی طلوع شمس سے قبل ادا کرسکتا ہے (۲) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) مالکؒ، احمدؒ، محمدؒ یعنی جمہو علماء کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد قضا کرے، (۳) ابوحنیفہ اور ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انکی قضاء نہیں ہاں اگر فرضوں کیساتھ رہ جائے تو زوال سے قبل قضا کرے قال اعزاز علیؒ والصحیح انھا لا تقضی لھا أیضا (نور الاصباح ص ۱۰۹، غایۃ البیان)

دلیل شافعیؒ: حدیث الباب، وجہ استدلال یہ ہے کہ وہ شخص یہ نماز پڑھنے پر آنحضرت ﷺ خاموش رہے

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمرؓ قال النبیؐ لا صلوۃ بعد الفجر الا سجدتین (ترمذی) اس میں صراحۃ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا (۲) عن ابی ھریرۃؓ مرفوعا من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلھما بعدما تطلع الشمس (ترمذی) اگر پہلے پڑھ لینا جائز ہوتا تو بعد الطلوع پڑھنے کی تاکید نہ فرماتے (۳) عن حفصۃؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ اذاطلع الفجر لایصلی الارکعتین خفیفتین (مسلم ج ۱ ص ۲۵۰) اور شیخین کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ قضاء نام ہے اداء کما وجب کا سنت سرے سے واجب ہی نہیں لہذا اسکی قضاً بھی نہیں لیکن خلاف قیاس فرض کے تابع ہو کر سنت فجر کی قضا لیلۃ التعریس میں وارد ہوئی ہے لہذا وہ اپنے مورد پر منحصر رہیگی، نیز نہی عن الصلوۃ بعد صلوۃ الصبح والی احادیث تقریبا بیس صحابۂ کرام سے مروی ہے (کما مرّ انفا) لہذا مورد پر منحصر رہنا قرین قیاس ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب ضعیف اور مرجوح ہے چنانچہ نوویؒ تہذیب الاسماء واللغات میں لکھتے ہیں وھو حدیث ضعیف جدا قال الترمذیؒ إسناد ھذا الحدیث لیس بمتصل لأن محمد بن إبراھیم لم یسمع من قیس (مشکوۃ ج ۱ ص ۹۵) لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) یا جواز مع الکراہت کے بیان کیلئے آپ ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا (۳) حدیث الباب میں تو فسکت رسول اللہ ﷺ ہے لیکن دوسری احادیث کثیرہ میں صراحۃ

ممانعت فرمادی، ضرور صراحت والی احادیث راجح ہیں (۴) اس واقعہ کو قبل الممانعت پر حمل کیا جائے (۵) احادیث محرم قولی اور کلی ہیں بخلاف حدیث الباب کے اس حیثیت سے بھی حدیث الباب مرجوح ہے (بذل المجہود ج ۲ ص ۲۶۴/ التعلیق ج ۲ ص ۳۲)

حدیث: عن جبير بن مطعم قوله يابني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء ، عبد مناف کو خصوصی طور پر اسلئے ذکر کیا کہ خانۂ کعبہ کی خدمت انکی اولاد کے سپرد تھی یا اسلئے کہ حضور ﷺ کو معلوم تھا کہ آخر انجام اسکی ولایت انکی طرف رجوع کرے گی،

مسئلۂ خلافیہ: (۱) شافعیؒ کے نزدیک مکۂ معظمہ میں اوقات مکروہہ خمسہ میں نوافل پڑھنا جائز ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک منع ہے،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ابو ذرؓ قوله لا صلوة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس الابمكة الابمكة إلا بمكّة (احمد، رزين ، مشكوة ج ١ ص ٩٥)

دلائل حنفیہ: اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی احادیث جو کثیر اور متواتر ہیں اور جو عمومیت پر دال ہیں ان میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں،

جوابات: (۱) احادیث نہی کے مقابلے میں حدیث الباب قابل حجت نہیں کیونکہ وہ متصل نہیں، (۲) حدیث الباب میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہے جس پر احادیث نہی قرینہ ہیں ای ایة ساعة شاء اذالم يكن وقتا مكروها (۳) بنی عبد مناف کو کہا جارہا ہے تم زائرین کیلئے ہمیشہ دروازہ کھول رکھو کسی وقت بھی منع نہ کرو یہاں نماز پڑھنے والوں کیلئے عموم اوقات کا بیان کرنا مقصد نہیں کیونکہ ان کو کس وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے اسکا پہلے سے علم ہے (۴) حدیث ابوذرؓ معلول، ضعیف اور مضطرب ہے علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں یہ حدیث چار وجوہ سے معلول ہے جن میں ایک یہ ہے کہ مجاہد کا سماع ابوذرؓ سے ثابت نہیں لہذا یہ منقطع ہے (حاشیۂ آثار السنن ج ۲ ص ۴۲)

حدیث: عن أبي هريرةؓ .... نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الايوم الجمعة ، (مشکوۃ ج ۱ ص ۹۵)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے روز استواء کے وقت نفل پڑھنا مکروہ نہیں، (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ایام کیطرح اسی دن بھی اسوقت نماز پڑھنا مکروہ ہے

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حديث الباب (۲) عن أبي خليل عن أبي قتادةؓ قال كان النبي عليه السلام كره الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة (ابوداود، مشكوة ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عقبہ بن عامرؓ، ابن عمرؓ، عمرو بن عبسہؓ، عبداللہ الصنابحیؒ، اور ابوسعید خدریؓ وغیرہم کی مشہور متواتر وہ احادیث ہیں جن میں کسی دن کی تخصیص نہیں، (۲) نیز آنحضرت ﷺ کی پوری زندگی میں بوقت نصف النہار بروز جمعہ نماز پڑھنا، ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں اگر جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے ایک مرتبہ ضرور پڑھتے،

جوابات (۱) حدیث الباب کے متعلق ابن حجر شافعیؒ فرماتے ہیں فی سندہ مقال لہذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) ابوقتادہؓ کی حدیث منقطع ہے ابوداودؒ فرماتے ہیں أبو الخليل لم يلق أبا قتادة یہ متصل صحیح اور مشہور احادیث کے مقابلے میں مرجوح ہے (۳) یا ان دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ زوال کے متصل پڑھ سکتا ہے بقرینۂ حدیث نہی، عین استواء الشمس مراد نہیں، (فتح الملہم ج ۲ ص ۳۶۸، التعلیق ج ۲ ص ۳۲ وغیرہ)

باب الجماعة وفضلها

حدیث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة. (متفق عليه مشكوة ج ۱ ص ۹۵)

جماعت کی شرعی حیثیت کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) داؤد ظاہریؒ، اوزاعیؒ، عطاءؒ، ابوثورؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک صحت صلوٰۃ کیلئے جماعت شرط ہے، (۲) احمدؒ (فی روایۃ) ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ کے نزدیک فرض عین ہے، الا عند العذر، (۳) شافعیؒ کے نزدیک فرض کفایہ اور ان کا قول مشہور سنت ہے (۴) ابوحنیفہؒ

اور مالکؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے لیکن اکثر مشائخ احناف کے نزدیک واجب ہے اسکو سنت اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ثابت بالسنۃ ہے اور بدائع الصنائع میں بھی جماعت کو واجب کہا ہے،

دلائل داؤدظاھریؒ واحمد وغیرہؒ: (۱) قولہ تعالی وارکعوا مع الراکعین یہاں اقامت جماعت کا امر ہے جو مقتضی فرضیت ہے، (۲) ترک جماعت پر وعید کی بہت سی احادیث فرضیت پر دال ہیں مثلاً فصل اول کی دوسری حدیث میں ہے لایشھدون الصلوۃ فاحرق علیھم بیوتھم ، تحریق بالنار یقیناً تارک فرض کیلئے ہوسکتی ہے،

دلائل شوافع واحناف: (۱) جن احادیث میں صلوۃ بالجماعۃ کی ترغیب دی گئی وہ سب سنیت پر دال ہیں مثلاً حدیث الباب (۲) قال ابن مسعود إنها من سنن الھدیٰ ولو صلیتم فی بیوتکم لترکتم سنة نبیکم ولو ترکتم سنة نبیکم لضللتم (مسلم ، أبوداود وغیرہ)

جوابات: (۱) احادیث وعید تشدید وتغلیظ پر محمول ہے اور اس سے تارکین جماعت کی تنبیہ مقصود ہے نیز خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی، (۲) یا کہا جائے یہ وعید منافقین کے بارے میں ہے کیونکہ بعض احادیث میں منافقین کا ذکر صراحۃ موجود ہے،

راقم الحروف: کہتا ہے کہ اگر تمام حدیثوں پر نظر ڈالی جائے تو قول احناف اوفق بالقرآن والاحادیث ہے،

اِشکال: حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ بالجماعۃ کے ثواب کی زیادتی ستائیس درجہ ہے اور ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے ان صلوۃ الرجل فی الجماعۃ تزید علی صلوته وحدهٗ بخمس وعشرین جزأ (ترمذی ج ا ص ۳۰) فکیف التوفیق؟

جوابات: (۱) پہلی پچیس کی وحی آئی پھر زیادت فضل وکرم یعنی ستائیس کا اعلان فرمایا، (۲) یا یہ تفاوت باعتبار قرب مسجد یا بعد مسجد ہے (۳) یا مصلیین کی قلت وکثرت کے لحاظ سے ہے، (۴) یا جہریہ وسریہ کے اعتبار سے ہے (۵) یا مکمل صلوۃ کے ملنے نہ ملنے کی حیثیت سے ہے، (۶) یا یہ فرق نمازیوں کے حالات کی تفاوت کیوجہ سے ہے (۷) یا فجر اور عصر کیلئے ستائیس اور مابقیہ کیلئے پچیس ہے البتہ ستائیس اور پچیس کے مابین ثواب کو دائر کرنیکی حکمت اللہ ورسول کیطرف حوالہ کرنا افضل ہے، لیکن بعض حکماء اسلام نے بیان فرمایا کہ صلوۃ بالجماعۃ کیلئے کم ازکم

تین آدمی ہونا افضل ہے اور ان الحسنة بعشرا مثالها کے اصول کے مطابق تیس ثواب ہوگا، اسمیں تین اصل ثواب اور ستائیس زیادتی ثواب ہے (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۲۰ بذل ج ۲ ص ۳۱۵)

حدیث : عن ابن عمرؓ انه أذن بالصلوة فی لیلة ذات برد وریح الخ

تشریحات: شریعت میں جماعت کیساتھ نماز پڑھنے کی بڑی تاکید ہے ہاں اگر کوئی واقعی عذر ہو مثلاً مرض شدید ہو، مسجد تک جانے میں مال واسباب چوری ہو جانے کا خوف ہو، دشمن کا خوف ہو، کسی بیماری کے پیدا ہونے یا بڑھ جانیکا خوف ہو، تیز بارش ہو، شیر و درندہ کا ڈر ہو، سخت اندھیری ہو طوفان ہو وغیرہ، حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے سخت سردی اور تند ہوا بھی ترک جماعت کیلئے عذر ہے ہاں تھوڑی تھوڑی بارش اور کیچڑ ہمارے ملک میں عذر نہیں ہے کیونکہ کثرت بارش میں بھی ہمارے ملک کےلوگ چلنے پھرنے کے عادی ہیں البتہ ممالک عربیہ میں یہ عذر ہے کیونکہ وہاں بارش زیادہ نہیں ہوتی ہے اور وہاں کے لوگ بارش میں چلنے پھرنے کے عادی بھی نہیں ہیں لہذا انکو یہ عذر ہے اور کیچڑ میں بھی پاؤں پھسل جانے کا خوف ہوتا ہے اس لحاظ سے إذا ابتلت النعال فالصلوة فی الرحال یہ حدیث ان کے لئے ترک جماعت کی دلیل بن سکتی ہے، وقد ذکر صاحب "الدر المختار" عشرین عذرا منها المطر وجمعها ابن عابدین فی ابیات فقال —

اعذار ترک جماعة عشرون قد	اودعتها فی عقد نظم کالدرر
مرض واقعاد عمی وزمانة	مطر وطین ثم برد قد اضر
قطع لرجل مع ید اودونها	فلج وعجز الشیخ قصد للسفر
والریح لیلا ظلمة تمریض ذی	الم مدافعة لبول او قذر
خوف علی مال کذا من ظالم	اودائن وشهی اکل قد حضر
ثم اشتغال لا بغیر الفقه فی	بعض من الاوقات عذر تعتبر

(معارف السنن ج ۴ ص ۳۵-۳۶)

حدیث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول ﷺ إذا وضع عشاء احدکم واقیمت الصلوة فابدؤا بالعشاء.

تشریحات: یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مصلی بھوک سے ایسے بیتاب ہو جس سے نماز میں دھیان کھانے ہی میں لگا رہے گا اور نماز دل جمی اور سکون کیساتھ ادانہیں کر سکے گا تو اسکے لئے یہی افضل ہے کہ وہ پہلے کھانا کھالے اسکے بعد نماز پڑھے بشرطیکہ وقت میں وسعت بھی ہو، امام غزالیؒ فرماتے ہیں یہ حکم اسوقت ہے جب فساد ماکول کا خوف ہو، اسکی حکمت امام اعظمؒ نے یہ بیان فرمائی "لان یکون طعامی کلہ صلوۃ أحب الی من أن تکون صلوتی کلھا طعاما" اور فابدؤا کا یہ حکم جمہور ائمہ کے نزدیک استحبابی ہے اور اہل ظواہر کے نزدیک وجوبی ہے، احقر کے خیال میں قرائن اور احادیث کی رو سے انکا مسلک صحیح نہیں ہے،

اعتراض: حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے لا تؤخروا الصلوۃ لطعام ولا لغیرہ، فوقع التعارض۔

جواب: دونوں حدیث کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جابرؓ کی حدیث میں وقت سے تاخیر کر کے قضا کرنے کی ممانعت ہے اور حدیث الباب کا یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ اتنا وقت ہو کہ وہ کھانے سے فراغت کے بعد باطمینان نماز پڑھ سکتا ہو فلا تعارض یہ بات واضح رہے کہ اسی مضمون کی ایک روایت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے قال قال رسول اللہ ﷺ اذا سمع أحدکم النداء والاناء فی یدہ فلا یضعہ (ای لا جل الاذان) حتی یقضی حاجتہ (ابوداود ۲ص۱۴۰) اسکی تشریح اکثر محدثین اسطرح کرتے ہیں کہ اگر تم میں سے کوئی کھاتے پیتے وقت اذان سنو تو اپنی حاجت پوری کرنے سے پہلے کھانا چھوڑ کر مسجد کی طرف نہ جاؤ (بذل المجھود ۳ص۱۴۰) اور بعض محدثین نے فرمایا یہ مغرب کی اذان کے بارے میں آیا ہے ای اذا سمع احدکم نداء المغرب لاینبغی لہ أن ینتظر بعد الغروب شیئا من تمام النداء أو غیرہ بل یجب لہ السارعۃ فی الافطار (بذل ج ۳ص ۱۴۰)

حدیث کی تشریح میں بعض تجدد پسند شخص کی غلطی: اور اگر اس حدیث کو سحری پر حمل کیا جائے جیسا کہ مودودی صاحب نے حمل کیا اور کہا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو وہ فورا چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا

پی لے اس سے انہوں نے اس پر استدلال کیا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت بھی آنکھ کھل جائے تو جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لینے سے روزہ صحیح ہوجائیگا (تفہیم القرآن ج ا ص ۱۴۱)

اسکا جواب جمہور محدثین نے اسطرح دیا: اولا یہ حدیث صحیح نہیں لہذا احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں یہ قابل حجت نہیں، ثانیا، صحت کی تقدیر پر اذان بلالؓ پر حمل کیا جائے، یعنی آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں کہ بلال کی اذان تمہیں سحری کھانے سے مانع نہ ہونی چاہیئے، کیونکہ وہ رات رہتے اذان دیتا ہے اسلیئے تم بلال کی اذان سنکر بھی کھاتے پیتے رہو جبتک ابن ام مکتوم کی اذان نہ سنو کیونکہ وہ ٹھیک طلوع صبح صادق پر اذان دیتا ہے، یعنی ابن ام مکتوم کی اذان پر کھانے سے رک جانا ضروری ہے اسکے قرآن حکیم نے خود جو حد بندی فرمادی ہے یعنی رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ کا شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت معین فرمادیا اور اس افراط وتفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کیلیئے " حتى يتبين " کا لفظ بڑھادیا جسمیں یہ تبلایا گیا ہے کہ نہ تو وہمی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو اور نہ ایسی بےفکری اختیار کرو کہ صبح صادق کی روشنی تعیین ہوجانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا ظاہر ہونا ہے اسکے بعد ایک منٹ کیلیئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے، کیونکہ كلوا واشربوا مغیا ہے اور حتى يتبين غایت ہے غایت اور مغیا کا حکم مغائر ہوتا ہے، اب ایک محتمل اور کمزور حدیث سے اپنی سمجھ کے مطابق مسئلہ استنباط کرکے جمہور شراح حدیث ومفسرین کے خلاف کرنا کیسی بڑی جرأت ہے؟

حدیث: عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا أقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة، مؤذن کے تکبیر کہنے کے بعد مسجد میں کسی قسم کی سنت ونفل پڑھنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک جائز نہیں لہذا پڑھنے سے باطل ہوجائیگی، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی البتہ اعراض عن الفرض کی بنا پر مکروہ ہوگی ہاں جمہور ما بین سنت فجر کے متعلق اختلاف ہے (الف) شافعیؒ احمدؒ، اسحٰقؒ اور ابوثورؒ وغیرھم کے نزدیک

خارج مسجد میں ہو یا داخل مسجد میں مطلقا سنت فجر پڑھنا مکروہ ہے، (ب) مالکؒ کے نزدیک فجر کے علاوہ باقی چاروں نمازوں کا یہی حکم ہے، البتہ فجر کی دونوں رکعتیں پانیکی امید پر صرف خارج مسجد میں سنتیں پڑھ لے، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک رکعت پانے کی امید پر خارج مسجد یا داخل مسجد میں جماعت سے پیچھے ہٹ کر سنتیں پڑھ لے،

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں مطلقا بعد الاقامۃ ذات صلوۃ کی نفی کی گئی لہذا نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور: (۱) قولہ تعالٰی لاتبطلوا أعمالکم (۲) نیز اسمیں تو تمام شرائط صلوۃ پائے گئے لہذا باطل نہ ہونی چاہئے اور حدیث الباب میں لانفی کمال پر محمول ہے،

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں کسی نماز کا استثناء نہیں ہے (۲) عن یحییٰ بن نصر قال اذ أقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ قیل یارسول اللہ ولا رکعتی الفجر قال ولا رکعتی الفجر (ابن عدی) یہ تو اپنا مدعی پر صریح ہے،

دلائل ابو حنیفہؒ و مالکؒ: (۱) احادیث میں سنت فجر کی بہت تاکید آئی ہے مثلا لاتدعھما ولو طردتکم الخیل (ابو داؤد) (۲) فی حدیث عائشۃؓ لم یکن النبی ﷺ علی شیئ من النوافل أشد تعاھدامنہ علی رکعتی الفجر (صحیحین، مشکوۃ ا ص ۱۰۴) (۳) بہت فقہاء صحابہ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں، جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے مثلاً نافعؒ فرماتے ہیں ایقظت ابن عمرؓ لصلوۃ الفجر وقد أقیمت الصلوۃ فقام فصلٰی رکعتین (طحاوی) لہذا حنفیہ کہتے ہیں احادیث تاکید اور آثار صحابہ اور حدیث الباب میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ایک رکعت پانے کی امید پر بھی پڑھ لینا چاہئے اس پر مجاہدؒ کا بھی عمل تھا قال اذادخلت المسجد والناس فی صلوۃ الصبح ولم ترکع رکعتی الفجر فارکعھما وان ظننت ان الرکعۃ الأولی تفوتک، اور مالکیہ اسطرح تطبیق دیتے ہیں کہ دونوں رکعتین پانیکی امید پر پڑھ لے،

جوابات: (۱) دلائل مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب کا مقصد یہ ہے کہ جماعت کی صف سے ملکر نہ پڑھے بلکہ پیچھے ہٹ کر پڑھے (۲) فجر میں قرآن بھی طویل ہوتی ہے لہذا دلائل

مذکورہ سے سنت فجر کو مستثنی قرار دینا زیادہ مناسب ہے (۳) حدیث الباب کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، طحاویؒ اور دوسرے محدثین نے اسکو موقوف قرار دیا (اوجز المسالک ج۱ ص۴۵۴) دوسری حدیث کا جواب یہ کہ یحیی بن نصرؒ کے متعلق ابوزرعہؒ نے کہا انہ لیس بشئ وقال ابو جعفرؒ ھذا منکر الحدیث، لہذا یہ زیادت صحیح نہیں، نیز دونوں احادیث کی عمومیت پر شوافع اور حنابلہ بھی پوری طرح عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص تکبیر کہنے کے بعد بھی اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ انکے نزدیک مکروہ نہیں حالانکہ دونوں احادیث کے حکم میں یہ بھی داخل ہے کیونکہ وہاں گھر اور مسجد کے مابین کوئی فرق نہیں، نیز الا المکتوبۃ میں صلوۃ فائتہ بھی داخل ہے حالانکہ وہ اسکے بارے میں جواز کا قائل نہیں، گویا یہ دونوں احادیث عام خص منہ البعض، کے قبیلہ سے ہیں لہذا حنفیہ نے اثار صحابہ وغیرہ سے کچھ مزید تخصیص کر لی،

حدیث: عن ابن عمرؓ ......اذا استأذنت امرأۃ أحدکم الی المسجد فلا یمنعھا، حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں عورتوں کیلئے مسجد میں جانا جائز تھا زمانۂ نبوت کے بعد عورتوں کیلئے خروج الی الجماعۃ جائز ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، (۲) مالکؒ، ابویوسفؒ، اور محمدؒ کے نزدیک صرف بوڑھی عورتوں کیلئے جائز ہے، (۳) ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوڑھی کیلئے صرف تین اوقات یعنی فجر، مغرب اور عشاء میں جانا جائز ہے، کیونکہ فساق فجر وعشاء کے وقت نیند میں رہتے ہیں اور مغرب کے وقت طعام میں مشغول رہتے ہیں لہذا عورتیں فتنہ سے محفوظ رہیں گی،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب (۲) انہ علیہ السلام قال لا تمنعوا إماء اللہ مساجد اللہ (حاشیہ ھدایہ ج۱ ص ۷۶)

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعا لا تمنعوا نسائکم المساجد وبیوتھن خیر لھن (ابوداؤد، مشکوۃ ج۱ ص۹۶) آنحضرت ﷺ کا زمانہ ہر قسم کے فتنہ سے محفوظ تھا اسلئے دینی مسائل اور احکام سیکھنے کیلئے جانے کی اجازت تھی، نیز مردوں کے مانند عورتوں کو بھی صحبت نبی سے فیضیاب ہونیکی ضرورت تھی اسکے باوجود حضور ﷺ نے فرمایا نماز پڑھنے کیلئے انکے گھر ان کے

لئے بہتر ہے (۲) عائشہؓ فرماتی ہیں لوأدرک رسول الله ﷺ ما احدث النساء بعده لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل ، (۳) عن ابن مسعودؓ مرفوعا صلوة المرأة في بيتها أفضل من صلوتها في حجر ها وصلوتها في مخد عها أفضل من صلوتها في بيتها (أبوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۹۶) یعنی عورت جتنا پوشیدہ اور باپردہ ہوکر نماز پڑھے یہ اسکے لئے افضل و بہتر ہے لہذا انکو مساجد میں نہ جانا چاہیئے ، (۴) عمرؓ کی ایک بیوی مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے جاتی تھیں عمرؓ کو یہ بات گراں تھی کسی نے انکی بیوی سے اسکا ذکر کیا تو انہوں نے کہا کہ وہ مجھکو منع کیوں نہیں کر دیتے ہیں، اگر منع کر دیں تو میں رک جاؤنگی ، حضرت عمرؓ اسلئے خود منع نہ کرتے تھے کہ حدیث الباب کی بظاہر مخالفت ہوگی اور چاہتے تھے کہ وہ خود رک جائیں، چنانچہ اسکی یہ صورت کی کہ ایک روز اندھیرے میں جب نماز کیلئے جارہی تھیں تو پیچھے سے ان کی چادر پر پیر رکھدیا اور چپکے سے چلے گئے وہ انکو پہچان نہ سکیں اور پریشان ہوگئیں اور گھر میں آکر کہی کہ اب مسجد میں عورتیں جانے کا زمانہ نہیں رہا اسکے بعد مسجد میں جانا چھوڑ دی (معارف مدنیہ) اس سے معلوم ہوا عمرؓ بھی اسکو ناپسند سمجھتے تھے،

جوابات:(۱) قال الشيخ المحدث الدهلويؒ حديث الباب محمول على عجوزة غير مشتهاة لم تخرج بطيب ولا بزينة وفي زماننا خروج النساء للجماعة مكروه لفساده (۲) قيل لان الغرض من حضورهن كان ليتعلمن الشرائع ولا احتياج ألى ذلک في زماننا الشيوعها والستر لهن أولى (حاشيه مشكوة) (۳) یہ دونوں حدیث اس زمانہ پر محمول ہے جب خروج الی المساجد عورتوں کیلئے مباح تھا، دور حاضر میں جمہور علماء کا فتوی اسی پر ہے کہ جوان عورتوں کیلئے مساجد میں جانے کی قطعاً اجازت نہیں اور بوڑھی عورتیں بناؤ سنگار اور خوشبو لگائے بغیر مساجد میں جانا چاہیں تو ان کے لئے مع الکراہت جائز ہے گھر میں پڑھنا افضل ہے اور اوقات خمسہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ فساق کا انتشار اور خروج ہر اوقات میں ہے، (التعلیق ۲ ص ۳۸ وغیرہ) تفصیل کیلئے دیکھئے مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کی رسالہ "نیک بیبیاں نماز کہاں پڑھیں"۔

باب تسوية الصفوف

حدیث: عن نعمان بن بشیرؓ ...... فقال عباد الله لتسوّن صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم، آپ ﷺ نے فرمایا اے اللہ کے بندو! اپنی صفیں سیدھی کرو ورنہ اللہ تعالے تمہارے درمیان اختلاف ڈال دیگا، لتسوّن یہ خبر بمعنی انشاء ہے چنانچہ ابو مسعود الانصاریؓ کی حدیث میں ہے استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، وجوهكم اور قلوبكم کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جب قلوب آپس میں ملے ہوئے نہوں تو چہرے بھی آپس میں آمنے سامنے نہیں ہوتے ہیں، تسوية الصفوف یعنی صفین سیدھی ایک خط کرنے اور مل کر کھڑے ہونے اور درمیان میں خالی جگہ نہ چھوڑنے کی بہت اہمیت ہے،

مذاهب:[1] جمہور علماء کے نزدیک یہ سنن صلوۃ میں سب سے زیادہ مؤکد ہے اور یہ نماز کے محسنات اور مکملات میں سے ہے، (۲) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک یہ فرض ہے،

دلائل ابن حزمؒ:[1] عن أنسؓ قال رسول الله ﷺ سوّوا صفوفكم فان تسوية الصفوف من إقامة الصلوة (صحیحین، مشکوۃ اص ۹۸) امر کا صیغہ فرض کا مقتضی ہے، (۲) اور اسکو اقامت صلوۃ میں شمار کیا گیا اور اقامت صلوۃ فرض ہے اور جو چیز فرض کا جزء ہو وہ بھی فرض ہوتی ہے لہذا یہ بھی فرض ہے اسلئے اسکے بغیر نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور: (۱) ابو ہریرہؓ کی حدیث فان اقامة الصلوة من حسن الصلوة (بخاری) (۲) انسؓ کی حدیث میں ہے من تمام الصلوة (مسلم) لفظ حسن اور تمام عرف میں ان چیزوں کیلئے بولا جاتا ہے جو حقیقت سے زائد ہوں اور تکمیل کرنے والی ہوں یہ تو سنیت کی شان ہے،

جوابات: (۱) روایات مذکورہ کے قرائن سے اس میں لفظ حسن پوشیدہ ہے أی فانّ تسوية الصفوف من حسن إقامة الصلوة (۲) اقامت صلوۃ میں تو فرائض، واجبات، سنن اور مستحبات سب داخل ہیں، اور یہاں قرائن سے سنت مراد ہے،

اہل حدیث اور تسویہ صفوف: یہ بات واضح رہے کہ اہل حدیث کے نزدیک اپنا ٹخنا دوسرے کے ٹخنے سے ملا لینا ضروری ہے کیونکہ بخاری اور ابوداؤد میں کعب کو کعب کے ساتھ ملانے کا حکم وارد ہے، جمہور علماء محققین فرماتے ہیں صف بندی میں ایسی صورت اختیار کی جائے

جوخشوع وخضوع کے قریب ہو، بے ڈھنگی معلوم نہ ہو لہٰذا اہل حدیث جو ٹخنے کو ٹخنا کیساتھ ملانے میں بہت شدت ومبالغہ سے عمل کرتے ہیں اس سے تو بدنمائی اور بے ڈھنگی ظاہر ہوتی ہے اسلئے (۱) ابن حجرؒ اور عینیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ اس سے حقیقۃً ملانا مقصد نہیں بلکہ صفوں کو زیادہ سے زیادہ سیدھا کرنا مقصد ہے، کیونکہ دوسرے کے قدم سے اپنے قدم ملانے میں مصلی کے اپنے پیروں کے درمیان بہت فاصلہ ہو جاتا ہے جو نماز کی ہیئت اور خشوع خضوع کے خلاف ہے اور کسی حدیث سے اپنے قدموں کے مابین اتنا فاصلہ کرنے کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ اسکا خلاف ملتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ایک قدم کو دوسرے سے زیادہ دور نہ رکھتے تھے نہ بالکل ملا دیتے تھے بلکہ اسکے درمیان رکھتے تھے (لامع الدراری) (۲) یا اسکا مقصد یہ ہے کہ ایک کعب کا دوسرے کعب کے محاذی اور برابر ہونا چاہیئے اور انگلیاں برابر کرنے سے تسویہ صفوف نہیں رہیگا کیونکہ ہر ایک کا قدم برابر نہیں ہوتا ہے، (۳) اور یہ تعامل امت سے بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین اور انکے تلامذہ ومتبعین قرنا بعد قرن قدمین کے مابین کم از کم چار انگلی کے مقدار فاصلہ کر کے قیام فرماتے تھے یہاں تک کہ دور حاضر میں بھی امت کے اکثر حصہ کا عمل ٹخنوں کو ٹخنوں سے ملا دینے کا خلاف ہے، (۴) ایک صحیح روایت میں ہے کہ مصلی اپنی دائیں جانب جوتے نہ رکھے کیونکہ اس طرف ملک یمین ہے اور بائیں جانب بھی نہ رکھے کیونکہ وہ دوسرے شخص کا یمین ہے لہٰذا اسکو چاہیئے اپنے قدمین کے درمیان جوتوں کو رکھ لے، تو اس سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ مصلی کے یمین ویسار میں کچھ نہ کچھ جگہ ہونا چاہیئے جسکے اندر جوتا رکھ سکے یہ ٹخنے کو ٹخنے سے ملا دینے کی بالکل منافی ہے،

حدیث : عن وابصة بن معبدؓ قال رای رسول ﷺ رجلا یصلی خلف الصف وحده فامرهٔ أن یعید الصلوة . (مشکوۃ ج ۱ ص ۹۹)

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، حمادؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، وغیرہم کے نزدیک اگر کوئی شخص جماعت میں صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو اسکی نماز فاسد اور واجب الاعادہ ہے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک نماز ہو جائیگی البتہ مکروہ تحریمی ہوگی یہ اس صورت میں ہے جب اگلی

صف میں جگہ ہو، ہاں اگر اگلی صف بھر چکی ہو اور وہ تنہا رہ جائے تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے؟
اس میں اختلاف ہے، مالکؒ فرماتے ہیں تنہا پڑھ لینی چاہیئے ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف میں سے کسی کو کھینچ لینا چاہیئے لیکن متاخرین کا فتوی اس پر ہے کہ اس زمانہ میں تنہا کھڑا ہو جانا بہتر ہے کیونکہ غلبۂ جہل کیوجہ سے فتنہ کا اندیشہ ہے بہرحال نماز بغیر کراہت ہو جائیگی،

دلائل احمدؒ و اسحٰق:(۱) حدیث الباب ہے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اسکو اعادہ کا حکم دیا (۲) علی بن شیبانؓ کی حدیث میں ہے فرای رجلا فرد ایصلي خلف الصف قال فوقف علیه نبی الله ﷺ حین انصرف قال استقبل صلوتک لا صلوة للذی خلف الصف (ابن ماجه ص ۷۰، باب صلوة الرجل خلف الصف وحده) یہاں بھی اعادہ کا حکم دیا گیا،

دلائل جمہور:(۱) ابوبکرہؓ کی روایت انه دخل المسجد ونبی الله ﷺ راکع قال فرکعت دون الصف فقال النبی ﷺ زادک الله حرصا ولا تعد (ابوداؤد ۱ ص ۹۹) باب الرجل یرکع دون الصف، (بخاری، مسلم) اگر صف کے پیچھے نیت باندھنے سے نماز نہ ہوتی تو ابوبکرہؓ کی نماز کا پہلا جزء فاسد ہوتا لہذا بقیہ نماز بھی بنا علی الفاسد کیوجہ سے صحیح نہ ہوتی اور انکو اعادہ کا حکم دیا جاتا لیکن انکی نماز کو تسلیم فرما کر ایک مکروہ امر صادر ہونے کی وجہ سے آئندہ ایسا نہ کرنیکا حکم دیا اس سے معلوم ہوا ایسی صورت میں بھی نماز ہو جاتی ہے،
(۲) امام ابوجعفر طحاویؒ نے روایت کیا ہے ان جماعة من الصحابةؓ یرکعون دون الصف لم یمشون الی الصف (طحاوی ۱ ص ۲۳۰)(۳) عن زید بن ثابتؓ انه کان یرکع علی عتبة المسجد ووجهه الی القبلة ثم یمشی معترضاً علی شقه الأیمن ثم یعتد بها ای بهذه الرکعة إن وصل الی الصف اولم یصل (طحاوی)

جوابات:(۱) حدیث الباب سندًا مضطرب هے کما أشار الیه الترمذیؒ۔
بیهقیؒ لکھتے هیں وانما لم یخرج صاحبا الصحیحین لما وقع فی اسناده من الاختلاف وقال الشافعیؒ لو ثبت الحدیث لقلت به، اور علی بن شیبانؓ کی حدیث میں ملازم بن عمروؒ اور عبداللہ بن بدرؒ دونوں راوی ضعیف ہیں لہذا ان کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں

،(۲) اعادہ کا یہ حکم استحباب پر محمول ہے (۳) زجر وتنبیہ پر حمل کیا جائے ،(۴) علی بن شیبانؓ کی حدیث کو نفی کمال پر بھی حمل کیا جاسکتا ہے (بذل المجہود ج اص ۴۸ وغیرہما)

باب الموقف

امام اور مقتدی کے کھڑے ہونیکی جگہ کا بیان

حدیث: عن جابرؓ قال قام رسول الله ﷺ لیصلی فجئت حتی قمت عن یساره فأخذ بیدی فادار نی حتی أقامنی عن یمینه مقتدی جب ایک ہوتو وہ بالا تفاق امام کی دائیں جانب کھڑا ہوگا، شیخین فرماتے ہیں امام کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے ،محمدؒ فرماتے ہیں مقتدی اپنی انگلیاں امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھنا ہی احوط ہے کیونکہ برابر کھڑا ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانیکا اندیشہ ہے جس سے مقتدی کی نماز صحیح نہیں ہوگی یہ قول مفتیٰ بہ ہے، اور اگر وہ بائیں طرف کھڑا ہو جائے تو احمدؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور جمہور کے نزدیک مکروہ ہوگی اور اگر امام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تب بھی جمہور کے نزدیک مع الکراہت صحیح ہو جائیگی، اور اگر مقتدی دو ہوں تو امام کے پیچھے صف بنانی چاہیئے ،البتہ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں امام درمیان میں کھڑا ہونا چاہیئے انکی دلیل ابن مسعودؓ کا درج ذیل اثر ہے روی عن ابن مسعودؓ انه صلی بعلقمة والأسود فأقام أحدهما عن یمینه والأخر عن یساره و رواه عن النبی ﷺ (ترمذی)

دلائل جمہور: (۱) عن سمرة بن جندبؓ قال أمرنا رسول الله علیه وسلم اذا کنا ثلثة أن یتقدمنا أحدنا (ترمذی ۱ ص ۵۵) (۲) حدیث الباب مین هے ثم جاء جبار بن صخرؓ فقام عن یسار رسول ﷺ فأخذ بیدینا جمیعا فدفعنا حتی أقامنا خلفه (مسلم ، مشکوة ۱ ص ۹۹) اسطرح بخاری ومسلم میں حدیث انسؓ اور نسائی میں حدیث ابن عباسؓ وغیرہ،

جوابات اثر ابن مسعودؓ: (۱) طحاویؒ فرماتے ہیں کہ مکان تنگ تھا اسلئے ابن مسعودؓ بیچ میں کھڑے ہوئے تھے (۲) عینیؒ نے کہا کہ بیان جواز کیلئے مکروہ تنزیہی پر عمل کیا ہوگا اور انہوں نے آنحضرت ﷺ سے جو روایت کی ہے وہ بھی بیان جواز ہی کیلئے ہے (ہذا أصح) (۳) علامہ

حازمیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہے،(معارف السنن ، کوکب وغیرھما)

باب الامامة

حدیث: عن ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ ﷺ یؤم القوم أقرؤھم ، امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے اور نمائندہ گی صحیح طور پر ادا ہونے کیلئے بہت چیزوں پر واقفیت ضروری ہے اس بنا پر احق بالامامۃ کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) احمدؒ، ابو یوسفؒ ، مالکؒ (فی روایۃ) شافعیؒ (فی روایۃ) اور ابن سیرینؒ کے نزدیک اقرأ زیادہ حقدار ہے، اقرأ سے مراد جو قرأت میں ماہر ہو اور قرآن زیادہ یاد ہو، (۲) ابوحنیفہؒ ،محمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ)، مالکؒ وغیرہم کے نزدیک افقہ اور اعلم بالشریعۃ زیادہ مستحق ہے

دلیل احمدؒ وابو یوسفؒ: حدیث الباب ہے

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) مرض وفات میں ارشاد نبوی مروأبا بکرؓ فلیصل بالناس اسپر دال ہے حالانکہ وہاں اقرأھم أبی بن کعبؓ (ترمذی۲ص۲۴۳) موجود تھے چونکہ صدیق اکبرؓ افقہ اور اعلم بالشریعۃ تھے چنانچہ ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کان أبو بکرؓ أعلمنا (بخاری ج۱ص۵۱۶) اسلئے آنحضرت ﷺ نے انکو امام بنایا لہذا اعلم بالشریعہ احق ہے، (۲) قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ اعلم بالشریعۃ زیادہ حقدار ہو کیونکہ قرأت کا تعلق صرف ایک رکن کیساتھ ہے اور علم کا تعلق نماز کے ہر ہر جز کے ساتھ ہے (۳) امامت یہ نیابت رسولؐ ہے اس سے صرف نماز پڑھنا مقصد نہیں بلکہ نظام عالم، نظام محلہ کی نگرانی وغیرہ مقصد ہے، یہ کام عالم بالسنہ ہی کرسکتا ہے

جوابات: (۱) ابتداء اسلام میں قرآن کریم کا حفاظ اور قراء کم تھے لہذا حفظ اور قرآت کا شوق عام کرنے کیلئے انکو طرح طرح کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی پس حفظ وقرآت کی ترغیب کیلئے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا جاتا تھا جب صحابۂ کرام میں قرات مسنونہ کا رواج اچھی طرح ہو گیا تو اعلیت کو امامت کا معیار قرار دیا گیا چونکہ امامت ابوبکرؓ کا واقعہ نبیؐ کے مرض وفات کا ہے اسلئے یہ ناسخ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے پہلے کا حکم منسوخ ہے، (۲) ابن الہمامؒ نے فرمایا اقرأ سے مراد اعلم بکتاب اللہ والسنہ ہے، واللہ اعلم بالصواب (بذل المجهود ج

ا ص ۳۲۶، فتح الملهم ۲ ص ۲۳۰ وغیرھما)

حدیث: عن أبی عطیة العقیلی قال کان مالک بن الحویرث......من زار قوما فلایؤمھم ولیؤمھم رجل منھم۔ پہلی حدیث میں احق بالامامۃ کے متعلق جودرجات بیان کئے گئے یعنی پہلے اعلم پھراقرأوغیرہ اس سے متعین مسجد کا امام اورصاحب خانہ مستثنیٰ ہے لہذاوہ دونوں امامت کا زیادہ مستحق ہے بشرطیکہ وہ قرأت اورعلم کے لحاظ سے اسکا اہل ہو ہاں اگر وہ مہمان کواجازت دیدے اوروہ امامت کرے تو صحیح ہے یانہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) اسحٰقؒ فرماتے ہیں اجازت دینے سے بھی صحیح نہیں ہے، (۲) جمہور فرماتے ہیں اگراجازت دے تو بلاکراہت صحیح ہے اوراگراجازت نہ دے تو بالکراہت صحیح ہے اور جب مہمان علم وفقہ میں افضل ہو تو اسی کوامام بنانا اولی اوراگرعلم وفضل میں برابر ہو تب بھی حسن ادب کا تقاضا یہی ہے کہ مہمان سے امامت کی درخواست کرے،

دلیل اسحٰقؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ مالک بن حویرثؓ نے اپنی فضیلت وبڑائی اور انکی اجازت کے باوجود امامت سے اجتناب فرمایااورحدیث مرفوع من زار قوما الخ پیش کردی کہ آپ ﷺ نے مطلقامنع فرمایااس میں اذن وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے،

دلائل جمہور: (۱)حدیث ابی مسعودؓ ہے اس میں ہے ولایؤمنّ الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ إلاباذنہ (مسلم، مشکوۃ ۱ ص ۱۰۰) اسکے علاوہ ابوداؤدؒ وغیرہ میں متعددروایات موجود ہیں جواسکی تائید کرتی ہیں (۲) اگرمہمان کے پاس شرائط امامت موجود ہوں تو عدم صحت امامت کی کیاوجہ ہوسکتی ہے؟

جوابات: (۱) مالک بن الحویرثؓ کے عمل کواحتیاط اورسدباب پرحمل کیاجائے تاکہ بلا اجازت امامت کرنے سے فتنہ وفسادکا دروازہ نہ کھلے اورحدیث ابی مسعودؓ وغیرہ کے ذریعہ اطلاق کوبغیراجازت کیساتھ مقید کیاجائے،(۲) ممکن ہے انکوحدیث کے آخری ٹکڑے إلاباذنہ کی اطلاع نہ ہو،(۳) یااس پرواقف ہونے کے باوجودامامت کے مشتاقین کی اصلاح کیلئے ایسا کیاہو،(بذل المجھود ج ۱ ص ۳۳۲، التعلیق ج ۲ ص ۵۲)

حدیث: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ ثلثة لا تقبل منهم صلوتهم من تقدم قوما وهم له كارهون ، في رواية أبي أمامة رضی اللہ عنہ وإمام قوم وهم له كارهون ،

تشریحات:(۱) عدم قبول صلوۃ کا حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام بدعت، جہل یا فسق میں مبتلا ہو، (۲) اور اگر امام ان عیوب سے مبرا ہو اور متبع سنت ہو لیکن مقتدی بدعت وغیرہ میں مبتلا ہوں تو مقتدی گناہ گار ہونگے، (۳) اور کسی امر دنیوی میں نزاع کیوجہ سے مقتدی امام سے ناراض ہوں تو یہ حکم نہیں، (۴) اور اگر بعض شخص ناراض ہوں تو جس طرف عالم ہو اسکی رائی کا اعتبار ہوگا، (۵) اور اگر علماء وہاں موجود نہ ہوں تو مقتدیوں کی کثرت کا اعتبار ہوگا، بعض نے کہا جہلاء کی اکثریت کا بھی کوئی اعتبار نہیں (مرقاۃ ۳ص ۹۱، بذل المجہود ۱ص ۲۳۱، کفایۃ المفتی ۳ص ۳۲)

حدیث: عن عمرو بن سلمة رضی اللہ عنہ ......فقد موني بين أيديهم وأنا ابن ست او سبع سنين الخ،، امامت صبی کے متعلق اختلاف،

مذاہب: (۱) امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک نابالغ کے پیچھے بالغ کی نماز جائز ہے بشرطیکہ وہ ممیز ہو، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم کے نزدیک بلوغ سے پہلے کسی کی امامت صحیح نہیں، یہ ابوبکرؓ سے بھی منقول ہے

دلیل شافعیؒ و بخاریؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ ۶/ چھ یا ۷/ سات سال کی عمر میں عمرو بن سلمہؓ نے اپنی قوم کی امامت کی ہے،

دلائل ابوحنیفہ وغیرہ: (۱) حدیث أبي هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا الامام ضامن الخ (ابوداؤد، مشکوۃ ۱ص ۶۵) کیونکہ صبی کی نماز نفل اور بالغ کی نماز فرض یا واجب ہے تو ضعیف قوی کا متضمن نہیں ہوسکتا (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ لايوم الغلام حتى يحتلم (مسند عبدالرزاق) (۳) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ لايؤم الغلام الذى لاتجب عليه الحدود (الاثرم في سننه) (۴) لأنه لايؤمن عليه الاخلال بالقرأة حالة السر.

جوابات: (۱) حسن بصریؒ، اور احمدؒ عمرو بن سلمہؓ کی حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں لہذا الامام ضامن کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے، (۲) وہ حضرات نئے مسلمان ہوئے تھے انکو درج

ذیل حدیث پیش نظر تھی ولیؤمکم أکثر کم قرانا لھذا انہوں نے اپنے اجتہاد سے انکوامام بنالیا تھا لیکن وہ دوسرے احکام صلوۃ وامامت سے ناواقف تھے، (۳) حدیث ہذا میں ہے کہ امام صاحب کھولے نماز میں کھل جاتے تھے حالانکہ کشف عورت نماز میں کسی کے نزدیک جائز نہیں کماقال الشوکانی والحق وجوب التستر فی جمیع الأوقات الاوقت قضاء الحاجة وإفضاء الرجل الی اھله لھذا شوافع کو بھی کہنا پڑیگا کہ یہ انکا اجتہاد تھا اور آنحضرت ﷺ کی طرف سے تقریر بھی نہ تھی لہذا یہ عمل حجت نہیں ہوسکتا ہے، (۴) ابن القیمؒ فرماتے ہیں انکو حدیث میں غلام کہدیا گیا حقیقت میں وہ بالغ تھے ابن ست اوسبع کی روایت میں رجال مجہول ہے لہذا یہ حدیث صحیح نہیں،

نوافل میں امام صبی کے متعلق اختلاف: مذاہب (۱) احمدؒ واسحٰقؒ اور حنفیہ میں سے محمدؒ اور مشائخ بلخ ومصر اور شام کے نزدیک صبی کی امامت نوافل میں جائز ہے (۲) ابو یوسفؒ ومشائخ بخاری اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک ناجائز ہے یہی راجح ہے اور یہ حنفیہ کا مفتیٰ بہ مذہب ہے کما فی الھدایة کیونکہ شروع کرنے سے صلوۃ بالغین واجب ہوجاتی ہے اور صلوۃ نابالغین نفل رہتی ہے حیث لایلزم القضاء بالافساد بالاجماع تو قوی کی اقتداء ضعیف کے پیچھے لازم آئیگی جو حدیث ''الامام ضامن'' کے خلاف ہے، نیز ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار مطلق ہیں جو اس صورت کو بھی شامل ہے (فتح القدیر ج ۱ ص ۲۵۳، بذل المجھود ج ۱ ص ۳۲۷، عینی ج ۲ ص ۷۵۸، کفایہ، عنایہ وغیرہا)

باب ماعلی المأموم

حدیث: عن أنسؓ ...... وإن کان لیسمع بکاء الصبی فیخفف مخافة ان تفتتن أمه،

تشریح: جملۂ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ حضور پر نور ﷺ جب نماز میں کسی بچہ کی رونے کی آواز سنتے تو نماز کو مختصر فرمادیتے تھے تاکہ اس بچے کی ماں جو جماعت میں شامل ہوتی بچے کی فکر میں نہ پڑ جائے جسکی وجہ سے اسکی نماز کے اندر حضوریٔ قلب ختم ہوجائے، اس حدیث سے

علامہ خطابیؒ وغیرہ نے تطویل الرکوع للجائی کا مسئلہ استنباط کیا جسکے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) احمدؒ، بعض شوافع، حسن بصریؒ، شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک کسی کے ادراک رکوع کا خیال کر کے امام کو اپنے معمول سے رکوع تطویل کرنا جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ وغیرہم کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے،

دلیل فریق اوّل: حدیث الباب ہے کیونکہ نماز میں تخفیف کرنا جب جائز ہوا تو بطریق اولی تطویل کرنا بھی جائز ہوگا،

دلیل فریق ثانی: نیت اس میں غیر اللہ کی ہوتی ہے ہاں عبادت غیر اللہ کی نہیں ہوتی ہے اس وجہ سے مکروہ تحریمی کہا گیا،

جوابات: (۱) تخفیف کرنے کے جواز پر تطویل کرنے کے جواز کو قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ تطویل میں قوم پر مشقت ہے بخلاف تخفیف کے، (۲) نیز تطویل میں غیر نماز کو نماز کے اندر داخل کرنیکا شبہ ہے بخلاف اختصار کے، بعض نے کہا امام اگر آنیوالے کو نہ پہچانے تو کوئی مضائقہ نہیں، محققین فرماتے ہیں کہ اس میں بھی ریا کا شبہ ہے اسلئے کمال احتیاط یہ ہے کہ مطلقا تطویل نہ کرے،

باب ماعلى المأموم من المتابعة وحكم المسبوق

اقتداء القائم خلف القاعد کی بحث

حدیث: عن أنسؓ قوله إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون الخ امام کھڑا ہو اور مقتدی عذر کیوجہ سے بیٹھا ہو یہ بالاتفاق جائز ہے، امام، مقتدی اور منفرد کیلئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعدا ادا کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اگر امام کسی عذر کیوجہ سے قاعد ہو تو مقتدیوں کی اقتداء کا طریقہ کیا ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) مالکؒ اور محمدؒ کے نزدیک غیر معذور کیلئے قاعد امام کی اقتداء صحیح نہیں اگر قائم امام نہ ملے تو منفردًا پڑھ لے (۲) احمدؒ، اسحٰقؒ، اوزاعیؒ، ابن حزمؒ وغیرہم کے نزدیک قاعد امام کا اقتدا قاعدا کرنا ضروری ہے ہاں اگر امام کا جلوس اثناء صلوۃ میں ہو تو مقتدی قیاما بھی پڑھ سکتے ہیں

(۳) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ (فی روایۃ) اور جمہور سلف کے نزدیک قاعد امام کے پیچھے قیام پر قادر مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے،

دلائل مالکؒ، محمدؒ: (۱) ان الشعبیؒ روی عن النبی ﷺ لایؤمن رجل بعدی جالسا (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۶۳ وفی روایۃ دار قطنی ج ۱ ص ۳۹۸ لایؤمن احد بعدی جالسا، (۲) قیام رکن ہے لہذا بلاعذر مقتدیوں کا قیام چھوڑنا جائز نہ ہوگا،

دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ وغیرہما: حدیث الباب کیونکہ آنحضرت ﷺ خود بیٹھ کر نماز پڑھائی نیز دوسروں کو بھی اسکا حکم دیا،

دلائل ابوحنیفہؒ و شافعیؒ وغیرہما: (۱) قولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین (البقرہ آیت ۲۳۸) یہاں مطلقا قیام کو فرض صلوۃ قرار دیا گیا لہذا غیر معذور کو ضرور کھڑا ہو کر نماز ادا کرنا ہوگا اگرچہ امام قاعد ہی ہو، (۲) حدیث عائشہؓ فی مرض موتہ علیہ السلام امر النبی ﷺ ابابکر ان یصلی بالناس ثم وجدفی نفسہ خفۃ فجاء حتی جلس عن یسار ابی بکرؓ فکان ابوبکر یصلی قائما وکان النبی ﷺ یصلی قاعدا یقتدی ابوبکرؓ بصلوۃ النبی ﷺ والناس یقتدون بصلوۃ ابی بکرؓ (صحیحین) یہ آپ ﷺ کا آخری فعل ہے جس سے اقتداء القائم بالقاعد کا جواز ثابت ہوتا ہے،

جوابات دلائل مالکؒ: (۱) حدیث شعبی مرسل ہے نیز اسکی سند میں جابر جعفی ہیں جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث قابل حجت نہیں، (۲) بے شک قیام رکن صلوۃ ہے لیکن یہ ایسا رکن ہے جو کبھی ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ مدرک رکوع کے بارے میں سب متفق ہیں کہ بلا قیام اسکی نماز ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے یہی بات یہاں بھی ہے کیونکہ یہ بھی حدیث مرض وفات النبی ﷺ سے ثابت ہے

جوابات دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب کا واقعہ جو ۵ھ کا ہے مرض وفات کے واقعہ سے منسوخ ہے یہ جواب صاحب مشکوۃ نے امام بخاریؒ کے استاد حمیدی کے حوالے سے بیان فرمایا ہے لیکن اس پر اعتراض یہ ہے کہ حدیث فعلی سے حدیث قولی کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے

جو جائز نہیں اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث فعلی کیساتھ یہ امر بھی موجود ہے جو ہر نماز کیلئے عام ہے کہ جس طریقے سے مجھے نماز پڑھتے دیکھو اس طریقے سے تم بھی پڑھا کرو، لہذا یہ صرف فعلی سے منسوخ نہیں ہوا (۲) یہ عدم جواز قعود للمقتدی کا حکم اس وقت ہے جبکہ مقتدی فرض نماز پڑھ رہے ہوں اور یہاں زیادہ ممکن یہ ہے کہ صحابہ کرام اس میں بنیت نفل شریک ہوئے تھے کیونکہ وہ حضرات اسی وقت مسجد نبوی میں باجماعت نماز ادا کر کے آنحضرت ﷺ کی عیادت کیلئے عائشہؓ کے گھر میں حاضر ہونا قرین قیاس ہے اور مشابہت امام کیلئے آپؐ نے بیٹھنے کا حکم دیا، (۳) یہ حکم مسبوق کے متعلق ہے کہ وہ امام کو جس حالت میں پائے شریک ہو جائے، (۴) یہ حکم آنحضرتؐ بنفس نفیس امام ہونیکے ساتھ خاص ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عروہؒ یا ابو عروہؒ کا قول ہے بلغنی انہ لاینبغی لأحد غیر النبی ﷺ أن یوم قاعد الغیر ھم (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۲۲۹) اسکا قرینہ یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ کو قعوداً نماز پڑھنے میں قیام کا ثواب ملتا تھا، نیز آپکے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا ثواب کسی دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے سے کم نہیں ہوتا تھا، (۵) قیام کی فرضیت آیت قرآنی اور اجماع سے ثابت ہے اور بلا عذر قعود مقتدی خلف الامام القاعد میں اختلاف احادیث کیوجہ سے پیدا ہوا لہذا قطعی کو شک کی بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا (بذل المجہود ج ۱ ص ۳۳۷، اعلاء السنن ج ۴ ص ۲۵۲ وغیرہما)

حدیث: عن أبی سعید الخدریؓ .... فقال ألا رجل یتصدق علی ھذا فیصلی معہ الخ فرمایا کہ کیا کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اسے خدا کی راہ میں دے، یعنی بطور احسان کے ساتھ نماز پڑھے تاکہ اسے جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے،

مسئلہ جماعت ثانیہ: اس حدیث سے جماعت ثانیہ پر روشنی پڑتی ہے، واضح رہے کہ جس مسجد میں امام و مؤذن مقرر نہ ہو، یا مسجد سوق یا مسجد طریق ہو اس میں تکرار جماعت بالاتفاق جائز ہے، اسطرح محلہ کی مسجد میں غیر محلہ والوں نے اگر جماعت کر لی تو اہل محلہ کیلئے بالاتفاق جماعت ثانیہ جائز ہے اگر ایسی مسجد جس میں امام و مؤذن متعین ہیں اور محلہ والوں کی طرف سے ایک مرتبہ اسمیں جماعت ہو چکی تو دوسرے کیلئے اس میں تکرار جماعت جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحقؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک مطلقا بلا کراہت جماعت ثانیہ جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک اس صورت میں مکروہ تحریمی ہے البتہ ابویوسفؒ کے نزدیک محراب اور مصلی وغیرہ کی تبدیل سے کراہت جاتی رہتی ہے

دلائل احمدؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب (۲) بخاری ج ۱ ص ۸۹ میں تعلیقا ذکر ہے وجاء أنس إلى مسجد قد صلى فيه فاذن وأقام وصلى جماعة اور بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اس جماعت میں بیس آدمی شریک تھے،

دلائل جمہور: (۱) عن أبی بکرةؓ ان رسول ﷺ أقبل من نواحی المدنية يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فمال إلى منز له فجمع اهله فصلى بهم (طبرانی) قال الهيثمیؒ فی مجمع الزوائد رجاله ثقات، اگر جماعت ثانی جائز ہوتی تو آنحضرت ﷺ مسجد نبوی کی فضیلت کبھی نہ چھوڑتے لہذا آپ گھر میں جماعت پڑھنا مسجد میں جماعت ثانیہ کی کراہت پر واضح دلیل ہے (۲) عن انسؓ ان اصحاب رسول الله ﷺ کا نوا اذا فاتتهم الجماعة ذهبوا الى مسجداخر (مصنف ابن ابی شيبة) وفی رواية صلوا فی المسجد فرادى (فتح البا ری) (۳) ابوہریرۃؓ کی حدیث میں ہے لقد هممت ان أمر فتيتي ان يجمعوا حزم الخطب الخ اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو عدم اتیان جماعت اولی پر گھروں کو جلادینے کا ارادہ کبھی نہ فرماتے (۴) صلوۃ خوف کی مشروعیت بھی اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ صلوۃ خوف میں ایاب وذہاب وغیرہ اتنی منافی صلوۃ کا ارتکاب ہونا اسلئے ہے کہ جماعت ثانیہ جائز نہیں ہے (۵) تکرار جماعت سے جماعت کا مقصد فوت ہوجاتا ہے کیونکہ اسکے ذریعہ مسلمانوں میں باہمی الفت ومحبت ہمدردی نیز وحدت کلمہ واتفاق اور ہم آہنگی کا مظاہرہ ہوتا ہے اگر تکرار جماعت کی اجازت ہوجائے تو یہ سب فوت ہوجاتے ہیں (۶) نیز یہ تکاسل اور سستی کا سبب ہے لہذا یہ مکروہ ہونا چاہئے (۷) تمام ذخیرۂ حدیث میں مسجد نبوی کے اندر جماعت ثانیہ کا کبھی نہ پایا جانا بھی ایک قوی دلیل ہے

جوابات حدیث الباب: (۱) یہ ایک خصوصی اور جزئی واقعہ ہے جو دلائل مذکورہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (۲) نیز انکی دلیل الا رجل یتصدق علی ھذا بھی جماعت ثانیہ کی ناپسندیدگی پر دلالت کرتی ہے یعنی یہ شخص تاخیر سے حاضر ہونیکی وجہ سے جماعت کی ثواب کا مستحق تو نہیں تھا لیکن جیسے کسی کو صدقہ دیکر اس پر احسان کیا جاتا ہے ایسے ہی کوئی اسکے ساتھ شریک ہوکر جماعت کے ثواب کا اس پر صدقہ اور احسان کردے گویا کہ دوسری جماعت اسطرح گوارا کی گئی جیسے صدقہ گوارا کیا جاتا ہے، (۳) اسکے ساتھ پڑھنے والا حضرت صدیق اکبرؓ تھے جو متنفل تھے اور اقتداء المتنفل خلف المفترض تو بالاتفاق جائز ہے حالانکہ مسئلہ مجوث عنہا یہ ہے کہ امام ومقتدی دونوں مفترض ہوں، (۴) اباحت وکراہت کے مابین جب تعارض ہو تو کراہت کی ترجیح ہوتی ہے،

جوابات حدیث انسؓ: (۱) کہ انکی حدیث میں تعارض ہے (کمامر انفا) (۲) اضطراب ہے کیونکہ بیہقی کی روایت میں مسجد بنی رفاعہ کا ذکر ہے اور مسند ابویعلی میں مسجد بنی ثعلبہ کا اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ آپ امامت کیلئے مقتدیوں کے بیچ میں کھڑے ہوئے (۳) نیز مسجد بنی ثعلبہ اور مسجد بنی رفاعہ دونوں مسجد طریق یا مسجد سوق ہونے کا بھی قوی امکان ہے کیونکہ مدینہ کی مساجد میں ان دونوں کی شہرت نہیں ہے (بذل المجہود ج ۲ ص ۳۲۳، عینی ج ۲ ص ۶۹۰ وغیرہما)

حدیث: عن أبی ھریرۃؓ.........إذا جئتم الی الصلوۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوہ شیئاً،

تشریح: اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہیئے بلکہ سجدہ میں شریک ہوجانا چاہیئے اگرچہ وہ مدرک رکعت نہوگا تاہم ثواب سے محروم نہ ہوگا،

قال الترمذی واختار عبداللہ بن المبارک أن یسجد مع الامام،

قولہ من ادرک رکعۃ فقد ادرک الصلوۃ،، ابن الملکؒ نے فرمایا یہ حدیث تاویل کیطرف محتاج ہے لان مدرک رکعۃ لایکون مدرکا لکل الصلوۃ اجماعاً،،

تاویلات: (۱) اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے جماعت کی ایک رکعت پائی گویا اس نے جماعت پالی یعنی اسکو جماعت کا ثواب ملے گا (۲) رکعت بمعنی رکوع یعنی جسکو رکوع ملا گویا اسکو پوری رکعت ملی اگر رکوع نہ ملا تو اسکو رکعت نہ ملی (۳) اگر کوئی شخص نمازوں کے اوقات سے صرف بقدر ایک رکعت پالے تو اسپر پوری نماز کی قضا فرض ہوگی مثلاً جو شخص نماز کا اہل نہ تھا پھر وہ نماز کا اہل بن گیا جس حال میں نماز کی ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر نماز فرض ہوجائے گی، (۴) یہاں الصلوۃ سے جمعہ مراد ہے یعنی جس نے جمعہ کی ایک رکعت پالی تو گویا اس نے جمعہ پایا اب وہ ایک رکعت اور پڑھ لے اور جسکو ایک رکعت بھی نہ ملی تو وہ چار رکعتیں پڑھے: کما نقل مالکؒ عن ابن شہابؒ کان یقول من أدرک من صلوۃ الجمعۃ رکعۃ فلیصل الیھا رکعۃ أخرٰی (موطامالک ص ۳۸) (۵) قیل مدرک الرکعۃ مدرک لحکمھا کلہ من سھو الامام ولزوم الاتمام وغیر ذلک .قال الشیخ محمد زکریاؒ الأوجہ عندی ان کل ھذا محتمل والحدیث من جوامع الکلم (اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۹)

حدیث: عن أبی ھریرۃؓ ...... ومن فاتتہ قرأۃ أم القرآن فقد فاتہ خیر کثیر ،، (مشکوۃ ج۱ ص۱۰۲)

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے، اگر فرض ہوتا تو عدم قرأۃ فاتحہ سے صرف نقصان اور ضرر نہ ہوتا بلکہ نماز نہ ہونیکی وجہ سے سرے سے ثواب ہی نہ ملتا، نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان مدرک الرکوع وان جعل مدرک الرکعۃ لکن ثواب من اشترک فی الصلوۃ من الأول کثیر ،بظاہر یہ اثر اس روایت کی مخالف ہے، عن أبی ھریرۃؓ انہ قال اذا ادرکت القوم وھم رکوع لم تعتد قبل الرکعۃ (رسالۃ القرأۃ خلف الامام للبخاری) یعنی جب تم قوم کو رکوع میں پاؤ اس رکعت کو حساب میں نہ لاؤ اور اس کا جواب یہ ہے، (۱) قال ابن عبد البرّ ھذا قول لانعلم أحدا من الفقھاء قال بہ ، (۲) وفی اسنادہ نظر (أوجز المسالک ج ۱ ص ۱۹)

باب من صلی صلوۃ مرّتین،

حدیث: عن یزید بن الاسودؓ ......اذاصلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعة فصّلیا معهم فانها لکما نافلة ،، کوئی شخص منفرداً نماز پڑھ کر مسجد میں آئے اور جماعت اسکول جائے تواب کیا کرے؟

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں اس جماعت میں بنیت نفل شامل ہوجانا مسنون ہے، (۲) مالکؒ مغرب کواس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء میں شریک ہونا جائز ہے بقیہ تینوں میں جائز نہیں

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے چنانچہ یہ فجر کا واقعہ ہے اور اس ارشاد میں کسی نماز کا استثناء بھی نہیں،

دلائل حنفیہ: (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعا أن النبی ﷺ قال اذا صلیت فی أهلک ثم ادرکت الصلوۃ فصلها إلا الفجر و المغرب (دار قطنی)(۲) عن سلیمان مولی میمونة قال أتیت ابن عمرؓ ذات یوم وهو جالس فی بلاط والناس فی صلوۃ العصر فقلت یاأباعبد الرحمن الناس فی الصلوۃ قال إنی قد صلیت وسمعت رسول الله ﷺ یقول لا یصلی صلوۃ مکتوبة فی یوم مرتین (دارقطنی)(۳) فجر وعصر کے بعد نماز کی ممانعت پر احادیث کثیرہ متواترہ موجود ہیں اور شرع میں تین رکعت نفل کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب مضطرب ہے چنانچہ مسند امام اعظم میں اور کتاب آثار لمحمد بن الحسن میں اسکو نماز ظہر کا واقعہ قرار دیا جو سنداً اقوی ہے چنانچہ علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں وإسنادمسانید أبی حنیفةؒ من طریق الهیثم عن جابر أحسن حالامنه (أی من إسناد حدیث الباب) بلاریب وفیه الظهر لا الصبح (معارف السنن ج۲ص ۲۶۹) اور روایت طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو ظہر وعصر میں شک ہے (۲) احادیث نہی بقول علامہ عینی وغیرہ متواتر ہیں لہذا حدیث الباب انکے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہوسکتی (بذل المجهود ج۱ص۳۳۴ وغیرہ)

باب السنن وفضائلها

حدیث :عن أم حبيبةؓ قالت قال رسول الله ﷺ ...... أربعا قبل الظهر الخ

بعد الایمان نماز سب سے زیادہ عند اللہ محبوب اور اعلی درجہ کی عبادت ہے اس بنا پر اس عبادت کو فرائض وواجبات کے علاوہ سنن سے بھی نوازا ہے جس سے ادائیگی فرائض میں جو نقصان اور کوتاہی واقع ہو وہ پوری ہو جائے کما جاء في الحديث قال الرب" انظر وهل لعبدى من تطوع فيكمل به ما انتقص من الفريضة" نیز ان میں بعض سنتیں فرائض سے مقدم رکھی گئیں اسکی حکمت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ انسان کی نفس میں مشاغل دنیوی کیوجہ سے ایسی کدورت آجاتی ہے جو نماز کی روح یعنی حضوری قلب سے مانع ہوتی ہے لہذا سنن کی ذریعہ نفس کو مانوس الی العبادۃ کیا جاتا ہے تاکہ فرائض کو خشوع وخضوع کیساتھ ادا کرسکے، پھر سنن کی دو قسمیں ہیں (۱) رواتب یعنی وہ سنتیں جن پر آنحضرت ﷺ نے مداومت فرمائی، ان میں سب سے آکد سنت فجر ہے پھر دو رکعت بعد الظہر پھر دو رکعت بعد المغرب پھر دو رکعت بعد العشاء پھر قبل الظہر کی چار رکعت سنتیں (۲) غیر رواتب یعنی جن پر آنحضرت ﷺ نے مداومت اختیار نہیں فرمائی جیسے عصر کی سنتیں، سنن مؤکدات کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں فقط قبل الظہر کی تعداد میں ذرا اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ (في الرواية المشهورة) اور احمدؒ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ دو رکعتیں ہیں اور شافعیؒ اور احمدؒ کی دوسری روایت چار رکعات دو سلام کے ساتھ ہیں، (۲) حنفیہ، مالکیہ، ثوریؒ، اسحٰقؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک ایک سلام سے چار رکعات ہیں،

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) ابن عمرؓ کی روایت، صليت مع رسول الله ﷺ ركعتين قبل الظهر (متفق عليه، مشكوة ج ۱ ص ۱۰۴) (۲) اسطرح عائشہؓ کی روایت ترمذی میں (۳) ابو ہریرہؓ کی روایت ابن ماجہ ص ۸۰ میں "وركعتين قبل الظهر"، وغیرہ۔

دلائل حنفیہ ومالکیہ وغیرہما: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ قالت ان رسول الله ﷺ ما كان يدع أربعا قبل الظهر (بخاری، ابو داؤد، نسائی) (۳) عن عمرؓ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول اربع قبل الظهر بعد الزوال تحسب بمثلهن في صلوة

السحر (ترمذی ، بیهقی فی شعب الایمان ، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۵) (۵) سنن نسائی ج۱ص ۲۵۶ میں عائشہؓ کی روایت، اسطرح دوسری روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں،

جوابات: (۱) ابن عمرؓ نے جن دو رکعتوں کا ذکر فرمایا یہ تحیۃ المسجد یا صلوۃ الزوال تھی کیونکہ متعدد روایات میں اربع قبل الظہر مروی ہے (۲) یہ حدیث تو فعلی ہے اسکے مقابلہ میں قولی احادیث کی ترجیح ہوگی (۳) اقل اکثر کی نفی کو مستلزم نہیں (۴) آنحضرت ﷺ سے دو رکعتیں اور چار رکعتیں پڑھنا دونوں ثابت ہیں لہذا دونوں طریقے جائز ہیں (عینی ج ۳ ص ۶۶۰، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۸۳ وغیرہما)

بعد الجمعہ سنت مؤکدہ کی تعداد

حدیث: عنہ (ابن عمر) قال کان رسول اللہ ﷺ لایصلی بعد الجمعة حتی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیته ،، (مشکوۃ ج۱ ص ۱۰٤)

تشریح: ابن ملکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں رکعتین سے جمعہ کی سنتیں مراد ہیں

سنت مؤکدہ بعد الجمعہ کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک دو رکعت ہیں، (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) اور محمدؒ کے نزدیک چار رکعتیں ہیں (۳) ابو یوسفؒ، محمدؒ (فی روایۃ)، ابن المبارکؒ، ثوریؒ کے نزدیک چھ رکعتیں ہیں،

دلیل شافعیؒ: حدیث الباب،

دلائل ابوحنیفہؒ و محمدؒ: (۱) عن أبی ھریرةؓ مرفوعا من کان منکم مصلیا بعد الجمعة فلیصل أربعا (مسلم، مشکوۃ ج۱ ص ۱۰۴) (۲) ابن مسعودؓ کا عمل، انه کان یصلی قبل الجمعة أربعا وبعد الجمعة أربعا (ترمذی ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابو یوسفؒ وغیرہ: (۱) عن علیؓ قال من کان مصلیا بعد الجمعة فیصل ستا (طحاوی) (۲) عن أبی موسی الأشعریؓ کان یصلی بعد الجمعة ست رکعات (مصنف ابن ابی شیبہ)

جوابات: (۱) کہ کبھی مشغولیت یا عذر کی وجہ سے دو رکعت پر اکتفاء کیا ہوگا (۲) قولی حدیث قانون کی حیثیت رکھتی ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث فعلی میں خصوصیت کا احتمال بھی ہے لہذا حدیث ابو ہریرہؓ راجح ہے، واضح رہے کہ اکثر مشائخ حنفیہ نے ابو یوسفؒ کے مسلک کو اختیار کیا ہے کیونکہ اسکو اختیار کرنے سے بعد الجمعۃ چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، (معارف السنن ج ۴ ص ۴۱۱, اوجز المسالک ج ۲ ص ۱۷۲، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۵۸)، پہلے چار رکعات پھر دو رکعات پڑھنا افضل ہے کما قال الطحاویؒ أحب الیّ أن یبدأ بالاربع ثم یثنی بالرکعتین لأنه هو أبعد من أن یکون قد صلی بعد الجمعة مثلها علی ماقد نهی عنه بأن عمرؓ یکره أن یصلی بعد الجمعة مثلها ، فلذلک استحب ابو یوسفؒ ان یقدم الأربع قبل الرکعتین لأنهنّ لسن مثل الرکعتین (طحاوی ج ۱ ص ۱۶۶)

حدیث: عن عبد اللہ بن المغفل .... صلوا قبل المغرب رکعتین

رکعتین قبل المغرب کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۱ ص ۴۲۷ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوة اللیل

یہاں صلوۃ اللیل سے مراد تہجد ہے یہ ابتداء اسلام میں فرض تھا ایک سال کے بعد اسکی فرضیت امت کے حق میں (علم أن لن تحصوه الخ) آیت سے منسوخ ہوگئی کمافی تفسیر ابن عباسؓ اسکے متعلق قرآن میں (ومن اللیل فتهجد به) وارد ہے یعنی رات کے کچھ حصے میں نماز کیلئے سونے کو ترک کردو یہ مفہوم جسطرح کچھ دیر سونے کے بعد جاگ کر نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے اسطرح شروع ہی میں نماز کیلئے نیند کو مؤخر کر کے نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے (مظہری)

اختلاف العدد فی رکعات صلوۃ اللیل مع ذکر وجوہ التطبیق

حدیث: عن عائشةؓ قالت کان النبی ﷺ یصلی..... احدی عشرة رکعة

آنحضرت ﷺ کی صلوۃ اللیل کی تعداد کے مختلف روایات ہیں سترہ، پندرہ، تیرہ، گیارہ، نو، سات، رکعتیں منقول ہیں

وجوہ تطبیق[1]: فی الحقیقت حضور ﷺ اپنے حالات ونشاط کے مطابق کبھی کم اور کبھی زیادہ رکعات پڑھتے تھے،(۲) نیند سے جاگنے کے ٹائم میں اختلاف ہونیکی وجہ سے بھی تعداد رکعات میں اختلاف ہوسکتا ہے،(۳) فراخی وتنگئ وقت کی بناپر بھی (۴) طول اور عدم طول قرأت کے لحاظ سے بھی اختلاف ہونا قرین قیاس ہے(۵) یہ بھی ممکن ہے کہ بعض روای نے اکثر اوقات کی نمازوں کو شمار کیا اور بعض نے حالت نادرہ کو،(۶) ان روایات کے مابین تفصیلی تطبیق یوں ہے کہ آپ ﷺ بیدار ہونے کے بعد، پہلے مختصراً دو رکعت پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعات پڑھتے تھے (یہی فی الاصل تہجد ہے) پھر تین رکعت وتر اور دو رکعات توابع وتر پڑھتے تھے پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت سنۃ الفجر ادا کرتے تھے، جن راویوں نے سترہ کہا انہوں نے سب نمازوں کو صلوۃ اللیل میں شمار کیا اور جنہوں نے پندرہ کہا انہوں نے سنت فجر کو ساقط کردیا(لوقوعهما بعد اختتام الليل) اور جنہوں نے تیرہ کہا انہوں نے تہجد سے قبل جو دو رکعت پڑھتے تھے انکو بھی چھوڑ دیا اور جن رایوں نے گیارہ کہا انہوں نے توابع وتر کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے نو یا سات کہا انہوں نے آپکی بڑھاپے کیوقت کی تہجد چھ یا چار اور وتر کی تین رکعات کو شمار کیا (فتح الملہم ج۲ص ۲۸۷، بذل المجہود ج۲ص ۲۸۸، شرح نووی ج۱ص ۲۵۳ وغیرہ)

قوله ويوتر بواحدة :اسکی تشریح باب الوتر کے تحت آئیگی، قوله ثم اضطجع علىٰ شقه الأيمن ،، یعنی فجر کی سنتیں پڑھنے کے بعد آپ ﷺ اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے شرعاً اسکا حکم کیا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک یہ واجب ہے بعض اصحاب ظواہر نے یہ بھی کہا کہ بغیر اضطجاع کے فجر کا فرض صحیح نہ ہوگا دور حاضر میں غیر مقلدین کا بھی یہی عمل ہے (۲) مالکؒ، سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ کے نزدیک یہ بدعت ہے (۳) شافعی اور احمدؒ کے نزدیک یہ سنت تشریعی ہے،(۴) حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ تہجد گذار کیلئے برائے استراحت اپنے گھر میں ذرا سا لیٹنا سنت عادیہ ہے لیکن مسجد میں لیٹنا منع ہے۔

دلیل ابن حزمؒ وشوافعؒ: عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ الاصلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه (ترمذی، ابوداؤد،

مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۷) یہاں صیغۂ امر کو ابن حزمؒ نے وجوب پر اور شوافع نے سنت پر حمل کیا ہے،

دلائل مالکؒ وغیرہ: (۱) اثر ابن عمرؓ (۲) اثر ابن مسعودؓ، کیونکہ وہ اسکو مکروہ و بدعت قرار دیتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ، فتح القدیر)

دلائل حنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشۃؓ قالت کان النبی ﷺ اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظة حدثنی والا اضطجع (مسلم، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۶) اس سے معلوم ہوا کہ اگر عائشہؓ بیدار رہتے تو گفتگو کرتے ہوئے وہ وقت گزار دیتے تھے اضطجاع نہیں کرتے تھے،

جوابات: (۱) حدیث ابی ہریرۃؓ ضعیف ہے کیونکہ اس میں عبدالواحد راوی اعمش سے روایت کرنے میں متکلم فیہ ہے انکی یہ روایت اعمش سے مروی ہے (۲) صیغۂ امر کی یہ روایت شاذ ہے کیونکہ حفاظ حدیث اس اضطجاع کو آنحضرت ﷺ کے عمل کے طور پر بیان کرتے ہیں نہ کہ امر کے طور پر، نیز علامہ سیوطیؒ نے ،، تدریب الراوی ،، میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے، (۳) یہ امر شفقت پر محمول ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ فرماتی ہیں ان النبی ﷺ لم یضطجع لسنة و لکنه کان یدأب (الدأب معناه التعب) لیلة فیستریح (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۴۳) (۴) یہ سنت تشریعی کسطرح ہوگی؟ حالانکہ صحابۂ کرام سے بطور سنت اس عمل پر اہتمام کرنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

دلیل مالکؒ وغیرہ کے جوابات: (۱) ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ شاید مسجد میں لیٹنے کو بدعت کہا ہوگا، (۲) انکے آثار احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۸۹ عرف الشذی ص ۱۸۹) واضح رہے کہ داہنی کروٹ پر لیٹنا انبیاء اور حکماء کے وہاں پسندیدہ ہے کیونکہ اس وقت قلب معلق رہنے کی وجہ سے غفلت پیدا نہیں ہوتی اور اس سے کمال راحت بھی پہنچتی ہے لہذا فرض کیلئے بیدار ہو جانا آسان ہوتا ہے لیکن اسکو شوافع نے اسطرح عادت بنالی ہے کہ وہ وہیں صف میں سو جاتے ہیں حالانکہ مسجد میں ٹانگیں پھیلا کر سونا خلاف ادب ہے (واللہ اعلم بالصواب)

رات کی قرات میں توسط بین الجہر والسر افضل ہے

حدیث : عن أبی قتادةؓ .... فقال النبی ﷺ یاأبابکر ارفع من صوتک شیئًا وقال لعمرؓ اخفض من صوتک شیئًا، اسکی تشریح میں حضرت شیخ الاسلام علامہ حسین احمد مدنیؒ فرماتے ہیں کہ رات کا وقت چونکہ مظہر جمال باری تعالی کا ہے اسلئے اس وقت قرأۃ جہریہ کی اجازت دی گئی اور دن چونکہ مظہر جلال باری تعالے ہے اسلئے اس میں قراۃ سریہ کا حکم دیا گیا کیونکہ مظہر جلال کے وقت شور کرنا باعث سزا ہوتا ہے جیسے جس والد کی طبیعت میں جلال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور کرتی ہیں تو انکو ڈانٹ دیتا ہے اور جس والدہ کی طبیعت میں جمال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور مچاتی ہیں تو وہ کچھ نہیں کہتی، حدیث مذکور میں ہے کہ صدیق اکبرؓ تہجد میں پست آواز سے قرآن کریم پڑھ رہے تھے اور عمرؓ بلند آواز سے آنحضرت ﷺ نے ان دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا توسط بین الجہر والسر افضل ہے گو رات کے نوافل میں سرًّا اور جہرًا دونوں طرح پڑھنا جائز ہے قرآن کریم کی درج ذیل آیت بھی اس پر دال ہے (ولا تجهر بصلوتک ولاتخافت بها وابتغ بین ذالک سبیلا)
یعنی آنحضرت ﷺ کو حکم ہے کہ قراۃ میں جہر واخفاء کے درمیانی کیفیت اختیار کریں

مسئلۂ ذکر بالجہر : حدیث الباب میں قد اسمعتُ من ناجیت اور اُوقظ الوسنان واطردُ الشیطان سے معلوم ہوتا ہے کہ اخفاء اور جہر قرأت دونوں مصلحت وحکمت پر مبنی ہے اس سے ذکر جلی وخفی پر بھی روشنی پڑتی ہے لہذا اسکے متعلق بھی کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے علماء کا ایک فریق ذکر غیر ماثور میں جہر کو بدعت کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ اس میں سر اور جہر متعدل دونوں جائز ہیں اور غلبۂ حال کی صورت میں جہر مفرط بھی لاباْس بہ ہے، اور ذکر علاج میں شیخ محقق کی تعلیم قابل عمل ہے خواہ سر ہو خواہ جہر معتدل خواہ جہر مفرط (امداد الفتاوی ج ۱ ص ۴۹)

دلائل فریق اوّل : (۱) قولہ تعالٰے (واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفة ودون الجهر من القول) (اعراف) (۲) قال رسول الله ﷺ أيها الناس اربعوا علىٰ أنفسكم انكم لا تدعون أصم ولا غائباً وانكم تدعون سميعًا قريبا وهو معكم (بخاری ج ۲ ص ۶۰۵) ان دونوں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر اور دعا خفیہ کرنا بہتر ہے (۳) ذکر

بالجہر سے مصلی کی نماز میں خلل واقع ہوتا ہے اور ایذاء نائم وغیرہ متعدد خرابیاں لازم آتی ہیں لہذا بدعت ہونا چاہیئے

دلائل فریق ثانی: (۱) قوله تعالےٰ (أذكروا الله ذكراً كثيرا)، یہاں مامور بہ ذکر مطلق ہے جو ذکر جلی وخفی دونوں کو شامل ہے، (۲) عن أبي سعيدؓ مرفوعا، أكثروا ذكر الله حتى يقولوا مجنون (صححه حاكم) (۳) وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم (متفق عليه) (۴) عن عقبة بن عامرؓ مرفوعًا، الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة والسر بالقرآن كالسر بالصدقة (ترمذی وغیرہ) (۵) ذکر جلی ایقاظ نائمین بالغفلۃ اور تنبیہ الغافلین اور تعلیم سامعین وغیرہ بہت سے فوائد پر مشتمل ہے لہذا یہ مستحسن ہونا چاہیئے،

جوابات[1]: فریق اوّل کی دلیل اوّل یعنی آیت کریمہ کا مقصد ذکر میں افراط سے منع کرنا ہے كما قال العلامة الألوسي، والمراد بالجهر رفع الصوت المفرط وبما دونه نوع اخر من الجهر والمراد ان يقع الذكر متوسطا بين الجهر والمخافة (روح المعانی)[2] اور دلیل ثانی سے بھی جہر مفرط کی نفی مقصد ہے نہ کہ جہر معتاد کی کیونکہ اس سے نفس پر مشقت نہ ہونا ظاہر ہے اور حدیث کا مقصد عدم مشقت علی الانفس ہے، (۳) یہ امر للشفقۃ والرحم ہے لہذا اس سے بدعت کسطرح ثابت ہو نیز انکم لا تدعون الخ کی غرض یہ بھی ہوسکتی ہے کہ نو مسلم جن کا زعم فاسد یہ تھا کہ اللہ تعالےٰ آسمان یا عرش پر مکین ہے شاید ہماری آہستہ آہستہ آواز نہیں سنے گا اسکی تردید میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا اللہ سمیع ہے قریب ہے وهو معكم أينما كنتم ہے لہذ چلا چلا کر پکارنے کی ضرورت نہیں اسلئے اگر دوسرے فوائد کے پیش نظر شیخ محقق ذکر بالجہر کا حکم دے تو یہ اس حدیث کی ممانعت کے تحت داخل نہ رہنا چاہیئے، (۴) اختلال درصلوۃ مصلی کے بارے میں کہا جائیگا کہ اگر وہ متنفل ہو تو ترک ذکر بالجہر ضروری نہیں (ہکذا نقل فی اصول الاصول من تربیۃ السالک للتھانوی) اور اگر مفترض ہو تو ترک ضروری ہے اور ایذاء نائمین کے متعلق کہا جائیگا اگر یہ ذکر بالجہر اوقات نیند میں ہو تو ضرور مذموم ہے ورنہ نہیں اور اگر ذاکرین بالجہر اخیر شب میں ذکر کرتے ہیں تو یہ مستحسن ہے کیونکہ یہ نیند کا ٹائم نہیں ہے چنانچہ احادیث کثیرہ اس پر دال ہے مثلا (لا يغرنكم اذان بلال فانه ينادى

بلهل لهر جع قـائـمكم ولينبه نائمكم) (بخاري ج ا ص ۷۸) (۲) عن أبي هريرة مرفوعاً رحم الله رجلاقام من الليل فصلي وأيقظ إمراته فصلت فان أبت نضح في وجهها المـاء الخ (ابوداؤد ، نسائي ، مشكوة ج ا ص ۱۰۹ ،باب التحريض علي قيام الليل)راقم الحروف کہتا ہے شرائط مذکورہ کے ساتھ ذکر جلی وخفی دونوں جائز ہے بدعت کہنا صحیح نہیں، ہمارے اکابرین پٹیہ ،قطب الارشاد حضرت مولانا مفتی عزیز الحق صاحبؒ، والدماجد الامام حضرت مولانا احمد صاحبؒ، سیدالطائفہ حضرت مولانا الحاج یونس صاحبؒ، حضرت مولانا عبیدالرحمٰن صاحبؒ، حضرت مولانا حافظ الرحمٰن صاحبؒ، وغیرہم جوقطب العالم حضرت مولانا ضمیرالدین احمدؒ خلیفۂ امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے متوسلین سے ہیں سب ذکر بالجہر علی الدوام کرتے تھے اسطرح دوسرے مدارس میں بھی ،لیکن زمانۂ حالیہ میں اخیر شب میں تمام ہندوپاک اور بنگلا دیش میں ذکر خفی کرنے والے بھی اقل قلیل ہے اب اسوقت اس قسم کا جھگڑا اور منازعت بالکل نامناسب ہے،

باب الوتر

<u>مسئلۂ وتر</u>: حدیث کے مشکل ترین مسائل سے ہے جس پر مستقل تصانیف موجود ہیں جن میں سے ''کشف الستر عن صلوۃ الوتر''، مصنفۂ علامہ کشمیریؒ اور ''کشف الستر عن جلستی الوتر''، مصنفۂ حکیم عبدالغفارؒ قابل مطالعہ ہے،

<u>وتر کی تحقیق</u>: وتر بکسر الواواور بفتح الواو بمعنی بے جوڑ، طاق اور جو دومساوی حصوں میں تقسیم نہ ہوسکے جیسے تین، اور شفع کی نقیض، کمافی قولہ تعالےٰ(والشفع والوتر) یہاں بکسر الواواور بفتح الواودونوں قرأت متواترہ ہیں اسکی جمع اوتار آتی ہے، وتر میں سترہ وجوہ سے اختلاف ہے،

<u>وتر کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ مذاہب</u>: (۱) ائمۂ ثلثہ، ابویوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک وتر کی نماز سنت مؤکدہ ہے، (۲) ابوحنیفہؒ مجاہدؒ، نخعیؒ، سخنونؒ، اصبغؒ، سعید بن المسیبؒ، ابوعبیدہ بن الجراحؓ عبداللہ بن مسعودؓ، ضحاک بن مسعودؓ، حذیفہؓ، یوسف بن خالدؒ وغیرہم کے نزدیک واجب ہے، (۳) شیخ علم الدین علی السخاوی الشافعیؒ متوفی ۶۴۳ھ کے نزدیک فرض عین۔ ہے(والف فیــــہ

رسالة)(معارف السنن ج۴ص۱۷۲)بعض مشائخ نے اسطرح تطبیق دی ہے کہ وتر عملاً فرض، اعتقاداواجب،اورثبوتا سنت ہے،

دلائل أئمہ ثلاثہ وصاحبین:(۱) عن طلحة بن عبيد الله (فاذاهويسأل عن الاسلام فقال رسول الله ﷺ خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل عليّ غير هن قال لا الأن تطوع) (متفق علیہ،مشکوۃ ج۱ص۱۳)اس سے معلوم ہوا پانچ نمازوں کے علاوہ دوسری نمازیں تطوع ہے،(۲) عن عبادة بن الصامتؓ مرفوعا (ان الله كتب عليكم في كل يوم وليلة خمس صلوات) (ابوداؤد) (۳) حضرت علیؓ کے ارشاد الوتر ليس بحتم كصلوتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله ﷺ (۴) عن ابن عباسؓ قال النبي ﷺ ثلث هن علي فرائض وهن لكم تطوع الوتر والنحر وصلوة الضحى (دار قطني، مسند احمد، مستدرک حاکم) (۵)وتر کیلئے مستقل وقت،اقامت،اذان نہ ہونا ،اور منکروتر کافرنہ ہونا یہ سب اسکی سنیت کی علامات ہیں۔

دلائل أبوحنیفہ وغیرہ:(۱) عن خارجة بن حذافةؓ مرفوعا قال ان الله أمدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر الخ (ترمذی، ابوداؤد،ابن ماجه، مشکوة ج ۱ ص ۱۱۲)وفي رواية ان الله أمركم، وفي رواية عمرو بن العاصؓ وعقبةؓ ان اللهزادكم صلوة وفي رواية ابن عمرؓ زادكم صلوة الى صلوتكم (دار قطني) یہ چندوجوہ سے وجوب وتر پردال ہے(الف)ان الله أمدكم میں اللہ تعالی کیطرف نسبت کرنا، کیونکہ اگر وہ سنت ہوتی تو نسبت آنحضرتﷺ کیطرف ہوتی، (ب) یہ آٹھ صحابہ سے مرفوعا الفاظ مختلفہ سے منقول ہے جن میں صلوۃ وتر کوزائد کہا گیا اور مزید علیہ مزید کی جنس سے ہوتا ہے یہاں مزید علیہ صلوۃ خمسہ ہیں اس حیثیت سے وتر بھی فرض ہونا چاہئے تھا لیکن خبر واحد سے ثابت ہونیکی بناپرواجب کہا گیا (۲) عن بريدةؓ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا(ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۱، مشكوة ج ۱ ص ۱۱۳) (۳) عن عبد الله عن النبي ﷺ قال الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا (مسند بزاز، ابن حبان) (۴)

عن علیؓ مرفوعاً ان اللہ وتر یحب الوتر فاوتر وایااھل القرآن (ترمذی، ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۲) (۵) عن ابی سعید الخدریؓ مرفوعا من نام عن الوتر او نسیہ فلیصل اذاذکر او استیقظ (سنن، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۳ سندہ صحیح عراقی) یہاں امر بالقضاء ہے جو وجوب اداء وتر کی فرع ہے، اسطرح انیس[۱۹] روایات ہیں جو وتر کی تاکید اور اسکے ترک پر وعیدوں پر دلالت کرتی ہیں (۶) حضور ﷺ اور صحابہ وتابعین سے سفر وحضر میں وتر پر مواظبت من غیر ترک کا پایا جانا یہ بھی وجوب کی واضح دلیل ہے اور اسکے تارک پر انکار کرتے ہوئے فرمایا من لم یوتر فلیس منا (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۱، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۲) شیخ علم الدین وغیرہ ان دلائل سے فرض ثابت کرتے ہیں

<u>جوابات</u>: ائمہ ثلاثہ کی پہلی دلیل کے جوابات (۱) بالاجماع فرضیت کا انحصار پانچ نمازوں میں ہی ہے اور وتر تو واجب ہے نہ کہ فرض (۲) اس حدیث میں فرائض اعتقادیہ کا بیان ہے اور وتر فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے اسی کا نام واجب ہے (۳) اس حدیث کو وجوب وتر کے قبل پر حمل کیا جائے، (۴) ائمہ ثلثہ وغیرہ کہتے ہیں الا ان تطوع میں نماز وتر داخل ہے، ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں زکوۃ کے ماسوا کے بارے میں الا ان تطوع وارد ہوا ہے اور صدقہ فطر بھی اس میں داخل ہے حالانکہ آپ حضرات تو اسکو فرض کہتے ہیں فما ھو جوابکم فھو جوابنا (۵) وتر نماز عشاء کے تابع ہے اسلئے اسکو علیحدہ بیان نہیں فرمایا، عبادہ بن صامت کی حدیث میں ''کتب'' سے مراد فرضیت ہے کما فی قولہ تعالی کتب علیکم الصیام لہذا حدیث میں فرضیت کی نفی ہے نہ کہ وجوب کی اور وتر تو عند الحنفیہ واجب ہے

<u>حدیث ابن عباسؓ کے جوابات</u>: (۱) اسکو حافظ ذہبیؒ نے اپنی مختصر میں غریب اور منکر کہا ہے کیونکہ اسکا راوی ابوخباب کلبی بقول نسائی اور دارقطنی ضعیف ہے، (۲) حاکم نے اسکو دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے، مگر اس میں جابر جعفی ہے جو اضعف ہے، اور ارشاد علیؓ کا جواب یہ ہے اس میں فرضیت کی نفی کی گئی ہے وجوب کی نفی نہیں کی گئی کیونکہ کصلوتکم المکتوبۃ کے الفاظ اس پر دال ہیں چنانچہ حنفیہ بھی صلوت خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور [illegible] اسکے منکر کو کافر نہیں کہتے،

دلیل عقلی کے جوابات: (۱) چونکہ وتر توابع عشاء میں سے ہے اسلئے عشاء کی اذان واقامت اسکے لئے بھی کافی ہے، (۲) وجوب کے لئے اذان واقامت ضروری نہیں ہیں جیسے صلوۃ عیدین میں قال فی البدائع (اما الجماعة والاذان والاقامة فلانها من شعائر الاسلام فتختص بالفرائض المطلقة) (۳) اور چونکہ اسکا ثبوت حدیث متواتر سے نہیں ہے اسلئے منکر کی تکفیر نہیں کی جاسکتی ، واضح رہے کہ ائمہ ثلثہ وتر کو اکد السنن مانتے ہیں انکے نزدیک تارک وتر قابل سزا اور سرزنش ہے اور اسکی شہادت مقبول نہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک درجۂ وجوب ہے گویا یہ ایک نزاع لفظی ہے کیونکہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک فرض اور سنت مؤکدہ کے درمیان کوئی درجہ نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب کا درجہ ہے کما حققه البنوری فی معارف السنن ، والله اعلم بالصواب، (فتح الملهم ج ۲ ص ۳۰۰، بذل المجهود ۲ ص ۳۲۰ وغیرہ)

حدیث: عن ابن عمرؓ ...... فاذاخشی أحدكم الصبح صلی ركعة واحدة تو تر له ما قد صلّی (مشکوة ج ۱ ص ۱۱۱)

عدد رکعت وتر میں اختلاف: مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک دو سلام کیساتھ وتر تین رکعتیں ہیں اور وتر میں صرف ایک رکعت پڑھنا مکروہ ہے كذا نقل مالكؒ عن ابن شهابؒ ان سعد بن أبي وقاصؓ كان يوتر بعد العتمة بواحدة قال مالكؒ وليس هذا العمل عندنا ولكن ادنى الوتر ثلث (موطأ مالک ص ۴۴) (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک ایک رکعت سے گیارہ رکعت تک جائز ہیں البتہ افضل یہی ہے کہ تین رکعتیں دو سلام سے پڑھی جائیں ثم مذاهبهم في النظر الاجمالي واحدة ولكنا اذا اخذنا في البحث وبلغنا في الفحص الغاية ظهر لنا فرق في النظر التفصيلي فعند الشافعي الركعة والثلاث والخمس الخ كله وتر وعنداحمدؒ الوتر ركعة فقط والبقية من الاشفاع قبله من صلاة الليل كمافي المغني وعند مالك لاينبغي ان يقتصر على ركعة فاين الوفاق واين الوحدة فاذن عد جمهور الائمة في جانب واحد كما يفعله كثير من الشافعية ليس الادعاء محضا لتكثير السواد فليتنبه (معارف السنن ج ۴ ص ۱۶۹) (۳)

موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک ایک رکعت سے تیرہ رکعات تک جائز ہے، (۴) احناف، ثوریؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ، قتادہؒ، فقہاء سبعہ اور جمہور اہل علم کے نزدیک دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ وتر کی تین رکعتیں ہیں، اور وتر مستقل ایک نماز ہے تہجد کے تابع نہیں اور ایک رکعت کی کوئی نماز مشروع نہیں ہے، الغرض: ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وتر کی افضل صورت تین رکعتیں ہیں لیکن عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے،

دلیل مالکؒ: عمل ابن عمرؓ انہ کان یفصل بین شفعه ووتره بتسلیمة وأخبر ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان یفعل ذالک (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۶)

دلائل شافعیؒ واحمدؒ وغیرہما: (۱) حدیث الباب میں تواوتر بواحدة ہے، اور بعض روایت میں اوتر برکعة وارد ہے، (۲) عائشہؓ کی ایک حدیث میں ہے ویوتر بواحدة (متفق علیه، مشکوة ج ۱ ص ۱۰۵) (۳) عن ابن عمرؓ الوتر رکعة من اخر اللیل (مسلم، مشکوة ج ۱ ص ۱۱۱) (۴) عن عائشةؓ قالت یوتر من ذالک بخمسٍ لایجلس فی شیٔ الافی اخرها (متفق علیه) اس سے معلوم ہوا کہ وتر پانچ رکعات ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے قعدہ صرف اخیر میں کیا ہے دوسری اور چوتھی رکعات میں قعدہ نہیں کیا، (۵) عن ابی ایوبؓ من أحب أن یوتر بخمسة فلیفعل ومن أحب أن یوتر بثلاثة فلیفعل ومن أحب أن یوتر بواحدة فلیفعل (مسلم، ابوداؤد، مشکوة ج ۱ ص ۱۱۲) (۶) عن سعد بن هشام:..... ویصلی تسع رکعات لایجلس فیها الافی الثامنة ولا یسلم فیصلی التاسعة ثم یقعد یذکر الله ویحمده ویدعوه ثم یسلمؒ (مسلم، مشکوة ج ۱ ص ۱۱۱) اس سے معلوم ہوا وتر کی نو رکعات ہیں نویں رکعت میں قعدہ وسلام کیا۔

دلائل احناف: (۱) ابن عباسؓ کی حدیث مرفوع میں ہے ثم أوتر بثلاث (مسلم ج ۱ ص ۲۶۱، مشکوة ج ۱ ص ۱۰۶) (۲) عن علیؓ کان رسول الله ﷺ یوتر بثلاث

(ترمذی) وقال ابو عیسی وقد ذهب قوم من أهل العلم من أصحاب النبی ﷺ وغیر هم الی هذا ورأوا ان یوتر رجل بثلاث (۳) عن عائشةؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یوتر بثلاث لا یسلم إلافی اخر ھا(حاکم) (۴) عن ا بن عباسؓ کان رسول اللہ ﷺ یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربک الأعلی وقل یاأیھا الکافرون وقل ھواللہأحد فی رکعةرکعة (ترمذی ج۱ص۶۱ وغیرہ) اسی مضمون کی حدیث حضرت عائشہؓ اورابی ابن کعبؓ سے بھی مروی ہے، (۵) عن عائشةؓ ان رسول اللہ ﷺ کان لا یسلم فی رکعتی الوتر (نسائی،موطامحمد ص۱۵۱)(۶)حسن بصریؒ فرماتے ہیں،اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاثةلا یسلم الافی اخر ھن (مصنف ابن ابی شیبہ) کتب حدیث میں اس قسم کا مضمون تقریباً بیس جلیل القدر صحابہ کرام سے مروی ہے۔(تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ج۴ص۲۱۸-۲۲۷)

جوابات:(۱)ابن عمرؓ کی تسلیم کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں یحتمل أن تکون التسلیمة یرید بھا التشھد یعنی ابن عمرؓ تشہد کے سلام(السلام علیک أیھا النبی)کوفسخ صلوۃ سمجھتے تھے چنانچہ انکے بارے میں مروی ہے لایسلم فی المثنی الأولی کان یری ذالک فسخا لصلاته (مصنف عبدالرزاق ج۲ص۲۱۴)شایدآنحضرت ﷺ تشہد کے اس سلام کوکبھی زور سے پڑھا ہوگا اس سے ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کردیا کہ انه کان یفصل بین شفعه ووتره بتسلیمة (۲) دلائل احناف کے قرینہ سے اوتر بواحدة،ویوتر بواحدة،الوتر رکعة، وغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت کے آخر میں ایک رکعت بڑھا کر ان رکعتوں کو وتر بنادیتے تھے،یعنی کل تین رکعتیں پڑھتے تھے اس توجیہ کی تائید ابن عمرؓ کے درج ذیل کلمات سے بھی ہوتی ہے، اذاخشی أحد کم الصبح صلی رکعة واحدة یوتر به ماقدصلی (بخاری،مسلم)اسپر مزید قرینہ یہ بھی ہے کہ ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے ان النبی علیه السلام نھی عن البتیر اء ان یصلی الرجل رکعة واحدة یوتر بھا (التمہید شرح المؤطا لابن عبدالبر)اورابن مسعودؓ کی روایت قال ماأجزأت رکعة قط (موطأ محمد ص۱۵۰،طبرانی وغیرہ) میں ایک رکعت نماز پڑھنے کی صریح ممانعت موجود ہے،قال ابن

الصلاح لانعلم فی روایات الوتر مع کثر تها انه أوتر بواحد ة فحسب، لہذا معلوم ہوا یہاں بدوگانے کے ساتھ ملا کر ایک رکعت مراد ہے نہ کہ علیحدہ۔

حدیث عائشہؓ کا جواب: کہ دراصل وتر تین ہی رکعات تھیں کما تول علیہ الأحادیث المذکورة، باقی دو رکعت شفع الوتر تھیں مجازاً اور تغلیباً ابوین اور قمرین کیطرح مجموعہ پانچ رکعات پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا اور جلوس سے جلوس طویل مراد ہے جو ادعیہ واذکار اور استراحت کیلئے ہوتا ہے نفس قعدہ کی نفی نہیں یعنی وتر کے بعد استراحت، دعاء، وذکر کیلئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ بعد ادائے نفل جلوس فرماتے تھے، یا اس سے مراد آخری دو رکعت جو نفل ہیں وہ بیٹھ کر پڑھتے تھے لیکن نماز وتر بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے اور حدیث عائشہ کا معنی یہ ہوگا کہ آپ ان پانچوں رکعتوں کو بیٹھکر نہیں پڑھتے تھے صرف اخری دو رکعتوں کو بیٹھکر پڑھتے تھے۔ کیونکہ یہ حدیث دوسری حدیث الصلوة مثنی مثنی تشهدفی کل رکعتین الخ کے خلاف ہے (ترمذی، مشکوة ج۱ ص ۷۷) لہذا یہ حدیث تمام ائمہ کے نزدیک مؤول ہے۔

حدیث ابی ایوبؓ کے جوابات: (۱) صحابۂ کرام آنحضرتؐ کی رات بھر کی عبادات کو وتر کے عنوان سے نقل فرماتے تھے چنانچہ ابوداؤد، طحاوی میں عائشہؓ کی حدیث میں ہے بکم کان رسول الله ﷺ یوتر قالت بأربع وثلاث الیﷺ ولم یکن یوتر بأکثر من ثلاثة عشر ولا انقص من سبع اس میں ایتار کے معنی وتر مع تہجد پڑھنے کے ہیں، اسطرح حضرات رواۃ نے بھی تہجد اور وتر دونوں پر ایتار اور وتر کا اطلاق فرمایا ہے، لہذا أن یوتر بخمس میں دو رکعت تہجد اور تین رکعت وتر ہے اور أن یوتر بواحدة کے معنی یہ ہیں کہ تہجد کی نماز جو دو رکعت کر کے شفعہ شفعہ پڑھی گئی وہ ایک رکعت سے طاق ہو جائیگی یہ معنی اسلئے ضروری ہے بقول ملا علی قاریؒ کہ کسی ضعیف روایت سے بھی ایک رکعت نماز کا ثبوت نہیں ہے، (۲) اس کے مرفوع اور موقوف ہونے میں بھی اختلاف ہے اور راجح وقف ہے جیسا کہ نسائی، بیہقی اور دار قطنی وغیرہ نے موقوفاً روایت کیا ہے اور یہ ابوایوبؓ کا اجتہاد ہے، لہذا مرفوع کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔
(حاشیۂ آثار السنن ج۲ ص ۷)

حدیث سعد بن ہشام کا جواب: یہ روایت دوسری متعدد روایات کے برخلاف ہے کیونکہ عائشہؓ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ ہر دوگانے پر سلام پھیرتے تھے جیسا کہ مشکوۃ ج۱ص۱۰۵ پر ہے یسلم من کل رکعتین اور عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ تین رکعات وتر پڑھتے تھے کمامر فی دلائل الأحناف، اسیطرح ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے صلوۃ اللیل مثنی مثنی (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱ص۱۱۱) لہذا ان احادیث کے پیش نظر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہاں صرف جلوس وتر اور سلام وتر کو بیان کرنا مقصد ہے اس سے پہلے تہجد کے جلوس وسلام سے تعرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ سائل کا سوال صرف وتر کے بارے میں تھا چنانچہ روایت مسلم میں سعد بن ھشام کے الفاظ یہ ہے انبئنی عن وتر رسول اللہ ﷺ تو انہوں نے حقیقت وتر کو واضح کردیا کہ دوسری رکعت پر عام معمول کے برخلاف قعدہ بلا سلام کرتے اسی کو حدیث میں ثامنہ سے تعبیر کیا گیا اور تیسری رکعت پر قعدہ کرتے اور سلام پھیرتے اسکو حدیث میں تاسعہ سے تعبیر کیا گیا اور اسکے پہلے چھ رکعات نماز تہجد پڑھتے تھے،

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) عائشہ أعلم الناس بوتر رسول اللہ ﷺ تھیں ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر آیا ہے اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا لہذا ابن عمرؓ کی روایات کے مقابلہ میں عائشہؓ کی روایات کی ترجیح ہوگی، (۲) حدیث تثلیث بسلام واحد کے رواۃ عدداً بہت زیادہ ہیں، عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، حذیفہؓ، انسؓ، ابی بن کعبؓ وغیرہم بھی ہیں (۳) سنن وفرائض میں ایک رکعت والی نماز کی کوئی نظیر نہیں جبکہ تین رکعت والی نماز صلوۃ مغرب سے مشابہ ہے، کماقال رسول اللہ ﷺ وتر اللیل ثلث کوتر النهار صلاۃ المغرب (دارقطنی ج۲ص۲۷) قال عبد اللہ بن مسعود الوتر ثلاث کثلاث المغرب (موطا محمد ص ۱۵۱) فصل بالسلام نہ ہونے سے تشبیہ کامل ہوگی لہذا یہ ہی راجح ہوگی، (۴) ایتار بالرکعۃ کی حدیث، حدیث نہی عن صلوۃ البتیراء کی معارض ہے کمامر آنفاً، جبکہ احادیث تثلیث سالم عن المعارضہ ہیں لہذا یہ راجح ہوگی، (۵) مذہب احناف میں جملہ احادیث معمول بہا بن جاتی ہے بخلاف دوسرے مذاہب کے، (تفصیل کے لیئے دیکھئے اعلاء السنن، معارف السنن، آثار السنن، درس ترمذی ج۲ص۲۱۵ تا ۲۲۵)

حدیث: عن ابی سعید قال قال رسول الله ﷺ من نام عن الوتر ونسیه فلیصل اذاذکر أو استیقظ(مشکوۃ ج ا ص ۱۱۳)

فوت وتر سے قضاواجب ہے یانہیں؟: اسکے متعلق صاحب ہدایہ لکھتے ہیں وجب القضاء بالاجماع ،اور بذل المجہود ج ۲ ص ۳۳۰ وغیرہ میں لکھتے ہیں وتر کے متعلق صحابہ میں علیؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، عبادہ بن الصامتؓ، معاذؓ، فضالہؓ، ابن عباسؓ وغیرہم اور ائمہ میں ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم تمام حضرات وجوب قضاء کے قائل ہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کب تک قضاء کرسکتا ہے،

مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک صبح کی نماز سے پہلے پہلے قضا کرسکتا ہے، (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک رات میں ہو یا دن میں ہر وقت قضا کرسکتا ہے یہ ایک روایت شوافع سے بھی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں اگر کوئی شخص رات میں وتر نہ پڑھے اور اسکو صبح کی نماز سے پہلے یاد آجائے تو جب تک وہ وتر نہ پڑھے گا اسکی نماز صبح درست نہ ہوگی (درمختار) شوافع کے نزدیک نماز صبح درست ہوجائیگی،

حدیث: عن نافع قال کنت مع ابن عمرؓ بمکۃ ...... فشفع بواحدۃ الخ(مشکوۃ ج ا ص ۱۱۳)

مسئلہ نقض وتر: اسکی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص شروع رات میں بعد العشاء وتر پڑھے پھر رات میں بیدار ہوکر نوافل پڑھنے کا ارادہ کرے تو وہ سابقہ وتر کو شفع بنالینے کی نیت سے ایک رکعت پڑھ لے اسکے بعد تہجد پڑھ کر اخیر میں وتر پھر پڑھ لے یہ امام اسحٰقؒ کا مذہب ہے یہ ابن عمرؓ، عثمانؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، لیکن جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ اسکے قائل نہیں،

دلائل اسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن ابن عمرؓ اجعلوا اخر صلوتکم باللیل وترًا (مسلم، مشکوۃ ج ا ص ۱۱۱)

دلائل جمہور: (۱) لا وتران فی لیلۃ (ترمذی ج ا ص ۶۱) (۲) حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ وسط لیل میں وتر پڑھ کر اخر لیل تک نوافل پڑھنے میں مشغول

ہو جاتے تھے (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۱) (۳) یہ خلاف قیاس وعقل ہے کہ پہلی وتر کے بعد سو جانے اور حدث وغیرہ منافی صلوۃ واقع ہونے کے باوجود اخیر شب کی ایک رکعت وتر سابق کے ساتھ کسطرح متصل ہوکر ایک نماز ہوسکتی ہے؟

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کو جب ابن عمرؓ کے نقض وتر کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ ابن عمر ایک رات میں تین وتر پڑھتے ہیں، ایک وہ جو اوّل شب میں پڑھا، دوسرا وہ جو نقض وتر کیلئے پڑھا، تیسرا وہ جو تہجد کے بعد پڑھا، حالانکہ حدیث میں دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا (کما مرّ آنفا) خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے اس پر آنحضرت ﷺ سے میرے پاس کوئی روایت نہیں عن مسروق قال قال ابن عمر شئ افعله برائی لا ارویه (معارف السنن ج ۴ ص ۲۵۷) (۲) آخر صلوٰتکم سے مراد یہ ہے کہ وتر سب فرائض کے بعد ہونا چاہیئے یعنی بعد العشاء، گویا یہ ترتیب کے بیان کیلئے ہے (۳) یہ نبی علیہ السلام اور اکابر صحابہ ابوبکرؓ، ابو ہریرہؓ، رافع بن خدیجؓ، عمار بن یاسرؓ وغیرہم کے عمل وقول کے خلاف ہے چنانچہ ام سلمہؓ سے مروی ہے ان النبیؐ کان یصلی بعد الوتر رکعتین ، اس سے معلوم ہوا آنحضرت ﷺ سے دو رکعت پڑھنا ثابت ہے ایک رکعت پڑھنا ثابت نہیں،

مسئلہ شفع الوتر: وتر کے بعد دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی ثبوت میں تردد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہے (درس ترمذی) (۱) ام سلمہؓ کی حدیث مذکور سے وتر کے بعد دو رکعت کا ثبوت ملتا ہے (۲) اسکے علاوہ انسؓ کی حدیث دار قطنی میں، عائشہ کی حدیث مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں (۳) اور ابو امامہؓ کی حدیث مسند احمد اور بیہقی میں موجود ہے، اس بنا پر ابن صلاحؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں یہ سنت وتر ہیں جیسے مغرب کے بعد دو رکعتیں سنت مغرب ہیں وہ دو رکعت وتر نہار (مغرب) کیلئے جسطرح بحیثیت تکمیل ہے اسطرح بعد الوتر دو رکعت بھی تکمیل وتر لیل کیلئے ہے لہذا سنت وتر تابع وتر ہے خود کوئی مستقل چیز نہیں اسلئے آخریت وتر پر کوئی اثر نہیں

پڑ تا، چونکہ آپ ﷺ سے وہ دو رکعتیں بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اسلئے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں ان میں سنت جلوس ہے (معارف السنن ج ۴ ص ۲۵۹) اور بعض حضرات ان دونوں رکعتوں میں قیام افضل قرار دیتے ہیں کیونکہ صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ القائم وہ تو مطلق ہے اس میں دو رکعتیں بھی داخل ہیں (اعلاء السنن، زاد المعاد وغیرہ) باقی بحثوں کیلئے مطولات ملاحظہ ہو،

باب القنوت

حدیث: عن أبی هريرةؓ ان رسول الله ﷺ كان اذا أراد أن يدعوَ على أحد أو يدعوَ لاحد قنت بعد الركوع،، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳)

قنوت کے چند معانی آتے ہیں، (۱) اطاعت کرنا (۲) نماز میں کھڑا ہونا، (۳) اللہ تعالےٰ کے سامنے فروتنی کرنا وغیرہ یہاں مراد دعاء مخصوص ہے جسکا ذکر سامنے آرہا ہے پھر قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک قنوت وتر، دوسری قنوتِ نازلہ جو کسی نزول مصیبت وحادثہ کے وقت پڑھی جاتی ہے،

قنوت وتر میں تین مختلف فیہا مسائل ہیں، زمان قنوت وتر، مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ (فی روایۃ) اور احمدؒ کے نزدیک قنوت وتر صرف رمضان کے نصف اخیر میں مشروع ہے (۲) حنفیہ، شافعیؒ (فی روایۃ)، احمدؒ (فی روایۃ مشہورہ) کے نزدیک پورے سال مشروع ہے،

مکان قنوت وتر: (۱) شافعیؒ، احمدؒ کے نزدیک دعاء قنوت وتر رکوع کے بعد ہے، (۲) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک رکوع سے قبل ہے،

مسئلہ اولیٰ پر شوافع کی دلیل: عن الحسن أن عمر بن الخطاب جمع الناس على أبی بن كعب ولا يقنت بهم الا فی النصف الباقی أی من رمضان (ابوداؤد)

مسئلتین پر شوافع کی دلیل: اثر علیؓ، انه كان لا يقنت الا فی النصف الأخر من رمضان وكان يقنت بعد الركوع، مسئلۂ ثانی پر شوافع کی دلیل حدیث الباب بھی ہے،

مسئلتین پر دلائل احناف: (۱) عن أبی بن كعبؓ ان رسول الله ﷺ كان يوتر فيقنت قبل الركوع (ابن ماجه، نسائی) (۲) عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ كان

یوتر بثلث ویجعل القنوت قبل الرکوع (طبرانی) یہ دونوں احادیث مطلق ہیں رمضان کے ساتھ مقید نہیں،(۳) عن ابراھیم کان عبد اللہ یقنت فی الوتر کل لیلۃ قبل الرکوع (مصنف ابن ابی شیبہ) عن ابراھیم ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلھا فی الوتر قبل الرکوع (موطا محمد) اسطرح بہت سی احادیث وا ثار ہیں جن سے قبل الرکوع پورے سال پڑھنی ثابت ہوتی ہے

دلیل عقلی: حب وتر سال بھر پڑھنا ہے تو جمیع ارکان وادعیہ کے مانند دعاء قنوت بھی سال بھر پڑھی جانی چاہیئے،

جوابات: (۱) ابی بن کعبؓ اور علیؓ کے اثار میں قنوت سے مراد قنوت نازلہ ہے اسپر قرینہ درج ذیل روایت ہے عن عمرؓ ان السنۃ اذا انتصف رمضان أن یلعن الکفرۃ فی الوتر (مرقاۃ ج۳ص۱۸۴)(۲) ابن ہمام فرماتے ہیں دونوں اثر میں قنوت سے مراد طول قیام بھی ہوسکتا ہے، لہذا اس سے قنوت وتر کی نفی نہیں ہوتی ہے،(۳) اثر اول منقطع ہے کیونکہ حسن بصریؒ نے عمرؓ کو نہیں پایا،(۴) حدیث الباب میں قنوت بعد الرکوع سے قنوت نازلہ مراد ہے یہ ہمارے نزدیک بھی بعد الرکوع ہے یہ توجیہ انسؓ کی متصل آئندہ حدیث سے ثابت ہوتی ہے فقنت رسول اللہ ﷺ بعد الرکوع شھرًا یدعو علیھم (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱ص۱۱۳)

الفاظ قنوت وتر: (۱) شوافع کے نزدیک اللھم اھدنی فیمن ھدیت الخ پڑھنا بہتر ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک اللھم إنا نستعینک الخ پڑھنا اولی ہے دونوں دعاء مشکوۃ ج۱ص۱۱۲ میں درج ہے،

دلیل شوافع: عن الحسن بن علیؓ قال علّمنی رسول اللہ ﷺ کلماتٍ أقولھن فی قنوت الوتر أللھم اھدنی الخ (ترمذی ج۱ص۱۰۶، مشکوۃ ج۱ص۱۱۲)

دلائل أحناف: (۱) خالد بن ابی عمران سے مروی ہے کہ جبرائیلؑ نے آنحضرت ﷺ کو اس دعا کی تعلیم دی ہے (اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل، طبرانی)(۲) عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ ج۲ص۳۱۴، طحاوی) (۳) ابی بن کعبؓ، ابوموسیٰؓ، اور ابن عباسؓ کے مصاحف میں یہ دو مستقل سورتیں تھیں جنکا نام

سورۃ الخلع والحفد تھا علامہ سیوطیؒ اتقان میں لکھتے ہیں یہ دونوں سورتیں منسوخ التلاوۃ ہیں اسلئے احناف اسکے آداب لکھے کہ یہ جنوب حیض ونفاس والی عورتیں نہیں پڑھ سکتی ہیں،

جواب: آنحضرت ﷺ سے دونوں دعائیں منقول ہیں اگر کوئی دونوں کو جمع کرلے تو نور علی نور ہے

نماز فجر میں قنوت نازلہ: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک فجر میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد دائما قنوت نازلہ پڑھی جائیگی، (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک دائمی نہیں بلکہ جب مسلمانوں پر کوئی مصیبت وحادثہ نازل ہو تو پڑھنا مستحب ہے حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ اگر پانچ وقت نمازوں کے بعد دعاء کی جائے تو یہ قنوت نازلہ سے بہتر ہے،

دلائل شافعیؒ ومالکؒ: (۱) عن انسؓ قال مازال رسول اللہ ﷺ یقنت فی الفجر حتی فارق الدنیا (أحمد ، طحاوی) (۲) عن البراء بن عازبؓ قنت رسول اللہ ﷺ فی الفجر (ابوداؤد)

دلائل أبوحنیفۃؒ واحمدؒ: (۱) عن أبی ہریرۃؓ قال کان رسول اللہ ﷺ لا یقنت فی صلوۃ الصبح الاان یدعو لقوم أوید عو علی قوم (ابن حبّان) (۲) عن أنسؓ ان النبی ﷺ قنت شھرا ثم ترکہ (أبوداؤد، نسائی، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۴) (۳) ابومالک اشجعی کے والد دائمی قنوت صبح کے متعلق فرماتے ہیں ای بُنَیَّ محدث (ترمذی، نسائی، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۴) (۴) عن ابن مسعودؓ قال لم یقنت النبی ﷺ فی الفجر الّا شھرًا ثم ترکہ (طحاوی، مسند بزار) روایات مذکورہ سے ثابت ہوا کہ فجر میں قنوت پر مداومت نہ تھی،

جوابات: (۱) انسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ حادثے کے وقت فجر میں قنوت پڑھنے کو آخری زندگی تک نہ چھوڑا (۲) قنوت کے معنی طول قیام کے ہیں (۳) اسکی سند میں عیسی بن ابی عیسیٰ راوی ضعیف ہے، احمدؒ اور نسائیؒ کہتے ہیں ہولیس بالقوی، (۴) حدیث براء بن عازبؓ سے قنوت پڑھنا ثابت ہوتا ہے مداومت تو ثابت نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں، (بذل المجہود ج ۲ ص ۳۲۹، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۳۴، عینی ج ۳ ص ۴۲۲)

بابُ قیام شهر رمضان

قال الکرمانیؒ اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلوة التراویح (فتح الباری ج۴ص۲۱۷) واضح رہے کہ احناف کے نزدیک رمضان میں تراویح مردوعورت دونوں کیلئے سنت مؤکدہ ہےاور جماعت کے ساتھ تراویح سنت موکدہ علی الکفایہ ہے (البحرالرائق ج۲ ص۶۸) کیونکہ (الف) خلفاءراشدین سے اس پر مواظبت پائی گئی، (ب) نیز آنحضرت ﷺ نے تئیس کوثلث لیل، پچیس کونصف لیل تک، اورستائیس کی رات کواختتام سحری تک جماعت کیساتھ تراویح پڑھائی، پھرلوگوں سے فرمایا گھروں میں الگ الگ پڑھوکہ کہیں جماعت تراویح فرض نہ ہوجائے،

<u>نماز تراویح کی تعداد رکعات میں اختلاف ہے، مذاہب</u>: (۱) غیر مقلدین کے نزدیک تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں، (۲) مالکؒ کی ایک روایت میں چھتیس اورایک روایت میں اکتالیس ہیں، (۳) ائمۂ ثلثہ، امام مالک کی اصل روایت اور جمہور کے نزدیک بیس رکعتیں مسنون ہیں، گویاتراویح کی بیس رکعات پرائمہ اربعہ کااجماع ہے، قال البنوریؒ و بالجملة عشرون رکعات من التراویح هو قدر متفق بین الامة والائمة من غیر خلاف وانما الخلاف فیما زاد ولا حجة فی خلاف مالک فی ذالک، وقد خالفه من کبار اهل مذهبه مثل الحافظ ابی عمرابن عبد البر حیث قال بعد التدلیل بعشرین رکعة وهو قول جمهورالعلماء وهو الاختیار عندنا اه وایضا قال وبالجملة العشرون من التراویح وثلاث الوتر هوالذی استقر علیه الامر اخیرًا کما یقوله الشعرانیؒ فی کشف الغمة والسیوطیؒ فی المصابیح، فمن احدث خلافا بعد هذا الاتفاق یکون خارقا للاجماع، والمتمسک بالخلاف الذی لااثرله الا فی مطاوی الاوراق متمسک بهواه، وهان علیه امر دینه وتقواه وبالله التوفیق (معارف السنن ج۵ص۵۴۵،۵۴۶) علامہ ابن تیمیہؒ کی متعدد عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح چالیس یا چھتیس یا بیس یا دس یا آٹھ

رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے وہ اپنے فتاوی میں ایک جگہ لکھتے ہیں قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعة فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث فرای کثیر من العلماء ان ذالک هو السنة لانه اقامه بین المهاجرین والانصار ولم ینکره منکر ......اور ایک جگہ لکھتے ھیں وان کانوا لایتحملونه فالقیام بعشرین هو الافضل وهو الذی یعمل به اکثر المسلمین فانه وسط بین العشر وبین الاربعین یعنی لمبے لمبے قیام کی طاقت نہ ہونے کی صورت میں انکے نزدیک بھی بیس پڑھنا افضل ہے اور ظاہر ہے کہ آج اتنے لمبے قیام کی ہمت اور حوصلہ کس میں ہے لہذا ابن تیمیہؒ کی تحقیق میں بھی آج کل بیس پڑھنا ہی افضل ہے لیکن ان لا مذہبیوں کو کون سمجھائے کہ ابن تیمیہؒ بھی بیس کے قائل ہے

دلائل غیر مقلدین: (۱)عن السائب بن یزیدؒ قال أمر عمرؓ أبی بن کعبؓ وتمیما الداری ان یقو ماللناس باحدیٰ عشر رکعةً (رواہ مالک، مشکوۃ ج اص ۱۱۵)(۲)عن عائشةؓ قالت ماکان رسول الله ﷺ یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشر رکعة یصلی اربعا، دونوں حدیثوں میں تین رکعات وتر ہیں لہذا تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں،

دلیل مالکؒ: تعامل اہل مدینہ، انکو حدیث سے کوئی دلیل نہیں، اور امام مالکؒ کی دوسری روایت کی دلیل یعنی (اکیالیس رکعات کی) وہ روایت جو ترمذی ج اص ۱٦٦ (باب ماجاء فی قیام رمضان) میں ابی بن کعب سے مروی ہے،

دلائل جمہور: (۱) اجماع صحابہ، چنانچہ دور خلافت فاروقی میں صحابہ کی اجماع سے چار چیزیں مشروع ہوئیں، (۱) عدد رکعات تراویح، (۲) جماعت تراویح، (۳) ختم قران فی التراویح ، (۴) قیام تراویح فی اول اللیل، گو آنحضرت ﷺ سے تراویح کی تعداد قوی سند سے منقول نہیں، البتہ خلفاء راشدین اور جمہور تابعین سے بیس رکعات منقول ہیں اس پر دلائل ملاحظہ ہوں، (الف) عن یزید بن رومانؒ انه قال کان الناس یقومون فی زمن عمرؓ فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة (موطامالک) (ب) عن السائب بن یزیدؓ قال کانوا یقومون علی عهد عمرؓ فی

شهر رمضان بعشرين ركعة وعلى عهد عثمانؓ وعلیؓ مثله (رواه البيهقى ج ۲ ص ۴۹۴ بسندٍ صحيح) (ج) عن يحيىٰ ان عمرؓ أمر رجلاً أن يصلى بهم عشرين ركعة (رواه ابن أبى شيبه بسند قوى)،، (۲)عن ابن عباسؓ أن النبى ﷺ كان يقوم فى رمضان بعشرين ركعةً فى غير جماعة (سنن بیہقی ج۲ص۲۹۶)(۳) عن ابن عباسؓ ان رسول الله ﷺ كان يصلى فى رمضان عشرين ركعةً (مصنف ابن ابی شیبہ)(۴) عن ابى يوسف قال سالت ابا حنيفة عن التراويح وفعله عمرؓ ؟ فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرصه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ، ولم يامر به الاعن اصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ (كما ذكره الشرنبلالى فى مراقى الفلاح) وقول ابى حنيفه هذا غاية مايطمئن اليه القلب وبلغ الغاية فى الدقة والمتانه وقد ظهر له ما خفى على كثير من الفقهاء فدل قول ابى حنيفة هذا على انه يحتمل ان يكون عند الفاروق منه ﷺ عهد، فاذن العشرون لابد ان يكون لها اصل فى المرفوع وان لم يبلغ الينا بالاسناد القوى (معارف السنن ج۵ ص۵۵۵)

جوابات:(۱)غیر مقلدین کی احدی عشرة ركعة کی روایت کوابتداء زمانۂ خلافتِ فاروقی پر حمل کیا جائے کیونکہ سائب بن یزیدؓ کی دوسری روایت میں ہے قال كنا نقوم فى زمن عمر بن الخطابؓ بعشرين ركعة (رواه البيهقى فى كتاب المعرفة قال النووى إسناده صحيح)

اعتراض: غیر مقلدین کہتے ہیں پہلے بیس رکعات پھر بعد میں گیارہ رکعات ہونے کا بھی احتمال ہے،

جواب: اگر گیارہ کا حکم بعد کا ہوتا تو گیارہ ہی پر سب کا تعامل ہوتا حالانکہ تینوں خلفاء کے عہد میں اور بعد کے قرون میں دور حاضر تک بیس پر تعامل ہے اس سے واضح ہوا کہ بیس کا حکم بعد کا ہے اور تواتر عملی کیلئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ ابن عبدالبر مالکیؒ، علامہ عینیؒ، ابن رشدؒ، نوویؒ، غزالیؒ، ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، داؤد ظاہریؒ، غیر مقلدین ہند کے مقتدا نواب صدیق حسن خانؒ وغیرہم کا اجماعی فیصلہ یہ ہے صلوة التراويح سنة مؤكدة وهى عشرون ركعة ،

حدیث عائشہؓ کے جوابات: (۱) یہ تو تہجد کے بارے میں ہے نہ کہ تراویح کے متعلق روایت کے الفاظ و لافی غیر ہ اس پر دال ہے کیونکہ رمضان و غیر رمضان میں نماز تہجد پڑھی جاتی ہے نہ کہ تراویح تہجد اور تراویح دونوں تو الگ الگ نمازیں ہیں کیونکہ تہجد کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے کمافی قوله تعالی ومن الليل فتهجد به ......الآیۃ،، اور تراویح کا ثبوت آنحضرت ﷺ کی حدیثوں سے ہے مثلا کتب الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه (ابن ماجہ) نیز تہجد اکثر اخیر شب میں ہوتا تھا اور تراویح اول شب میں پڑھی جاتی تھی (ابوداؤد) اور اس حدیث طویل کے اخری جملہ'' ولا ينام قلبي ،، سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ نماز اخیر شب میں ہوتی تھی اسلئے ضرور وہ نماز تہجد تھی، (۲) حدیث عائشہؓ میں یصلی أربعا کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چار چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے، حالانکہ غیر مقلدین دو دو رکعت کر کے تراویح پڑھتے ہیں لہذا انکا اس حدیث پر بھی عمل نہیں،

دلیل مالکؒ کا جواب: یہ ہے کہ اہل مدینہ کے چھتیس رکعات پڑھنے کیوجہ یہ تھی کہ مکہ والے ہر ترویحہ یعنی چار رکعات کے بعد طواف کیا کرتے تھے اہل مدینہ نے اس جگہ چار رکعات نفل پڑھنی شروع کردیں تاکہ طواف کے ثواب کی کمی پوری ہوجائے اور آخری ترویح کے بعد نہیں پڑھتے تھے اسلئے سولہ رکعات زائد ہوگئیں، لیکن یہ خلفاء راشدین سے منقول نہیں اسلئے یہ سنت نہیں ہوسکتیں، البتہ قیام لیل میں سے ہونیکی وجہ سے باعث ثواب ہونگی، اور اکتالیس رکعات کی روایت سے جو استدلال کیا ہے وہ شاذ ہے لہذا وہ عشرین رکعات کی روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے، اور نیز ماروی عن أبي بن كعب کے تحت محشی ترمذی لکھتے ہیں أقــول لا يصح ظاهر عبار ة الترمذي أصلا ولم أجد في ذخيرة الحديث رواية لا ضعيفة ولا قوية على صلوة أبي بن كعب إحدى وأربعين ركعةً (ترمذی ۱ ص ۱۶۷)

بیس رکعات کی حکمت: یہ مسلم بات ہے کہ سنن فرائض کے مکملات ہیں اب فرائض وتر کیساتھ ملکر بیس رکعات ہوتے ہیں اسلئے تراویح بھی بیس رکعات ہیں تاکہ مکمَّل اور مکمِّل کے درمیان برابری ہوجائے، (عینی ج ۲ ص ۸۰۳، بذل المجہود ج ۲ ص ۳۰۴ وغیرہما)

الفصل الثالث: حدیث: عن عبد الرحمن بن عبدالقاری......قال عمرؓ نعمت البدعة هذه حضرت عمرؓ نے فرمایا اس جماعت کا مقرر ہونا اچھی بدعت ہے نہ کہ

اصل جماعت کیونکہ جماعت تو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہو چکی ہے یعنی اجتماع علی امام واحد علی الدوام آنحضرت ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے دور میں نہ تھا اس حیثیت سے اسکو بدعت لغوی ای الامر البدیع سے تعبیر کی گئی یہ ہرگز بدعت اصطلاحی نہیں ہوسکتی کیونکہ حضرت ﷺ کا ارشاد ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهديين لہذا انکی سنت کا وہی حکم ہے جو نبی علیہ السلام کی سنت کا ہے، نیز متعدد احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کو یہ علم تھا کہ بعض چیزیں جو آپ ﷺ کے زمانہ میں پردۂ اجمال میں ہیں وہ خلفاء راشدین کے عہد میں درجۂ تفصیل میں آئینگی اور جو چیزیں مرتبۂ اطلاق میں ہیں وہ تعین کی شکل اختیار کرینگی اسلئے آپ ﷺ نے امت کو حکم دیا، (۱) اقتدوا بالذین من بعدی أبی بکرؓ وعمرؓ (صحاح) (۲) لوکان بعدی نبی لکان عمرؓ (صحیح) (۳) ستحدث بعدی أشیاء وأحبها الیّ ان تلزموا ما أحدث عمرؓ (ابونعیم، ترمذی ج ۱ ص ۱٦٦ وغیرہ) بدعت کے متعلق تفصیل ایضاح المشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۲۲ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوة الضحى

__حدیث__: عن أم هانیؓ قالت ان النبی ﷺ دخل بیتها یوم فتح مکة فاغتسل وصلّی ثمانی رکعات ..... وقالت فی روایة أخریٰ وذالک ضحًی،،

الضحی یہ ضحو سے ماخوذ ہے بمعنی آفتاب کا بلند ہونا، دن کا چڑھنا، چنانچہ یہ نمازیں دو رکعت سے بارہ رکعت تک آفتاب بلند ہونے کے بعد زوال سے پہلے کسی وقت میں بھی پڑھی جاتی ہیں اسلئے انکو ضحیٰ کہا جاتا ہے، ضحیٰ کی دو نمازیں ہیں ایک اشراق، دوسری چاشت، علیؓ سے مروی ہے ان وقت الاشراق من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر الخ (ابوداؤد شمائل) یعنی سورج طلوع ہونے کے بعد افق مشرق سے سورج اتنی دور ہو جائے جیسا عصر کے وقت افق مغرب سے ہوتا ہے تو وہ اشراق کا وقت ہے اور جب اتنی دور ہو جائے جتنا ظہر کا وقت ہوتا ہے تو یہ چاشت کا وقت ہے ان نمازوں کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے،

__مذاہب__: (۱) ابن عمرؓ، انسؓ، ابوبکرہؓ کے نزدیک یہ بدعت ہے (۲) حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک مستحب ہے خواہ مسجد میں پڑھے یا گھر میں، (۳) اکثر شوافع کے نزدیک سنت

ہے (۴) ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے نزدیک اگر کوئی سبب پایا جائے تو مشروع ہے ورنہ نہیں جیسے حدیث الباب میں ام ہانیؓ کے مکان پر فتح کی وجہ سے پڑھی گئی، (۵) بعض علماء نے کہا کبھی کبھی گھر میں بلا مواظبت پڑھنا مستحب ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً مستحب ہے کیونکہ علامہ عینیؒ نے پچیس صحابہ سے اسکا ثبوت پیش کیا، (٦) ابن العربیؒ نے صلوۃ الضحی کو آنحضرت ﷺ کے پہلے بہت سی انبیاء کی نماز قرار دی، نوویؒ فرماتے ہیں نبی علیہ السلام امت پر فرض ہوجانے کے خوف سے اس پر مواظبت نہیں کرتے تھے لیکن آپ ﷺ نے ابو ہریرہؓ، ابوالدرداءؓ، ابوذرؓ کو اسکے پڑھنے کی وصیت کی ہیں، بعض علماء نے انا سخرنا الجبال معہ یسبحن بالعشی والاشراق (سورۂ ص) اس آیت قرآنی سے بھی اسپر استدلال کیا ہے، لہذا ابن عمرؓ وغیرہ کے بدعت کہنے کو مداومت یا ہمیشہ مسجد میں پڑھنے پر حمل کیا جائے (معارف السنن ج۴ ص ۲٦۷، عینی ج۳ ص ٦٦٨ وغیرہ)

باب صلوۃ السّفر

تحقیق سفر: سفر بمعنی ظہور، سفوراً (ن) واسفر الصبح بمعنی صبح روشن ہوگئی، چونکہ سفر میں آدمی کے اخلاق ظاہر ہوتے ہیں، یا اس سے زمین کا حال ظاہر ہوتا ہے، اسلئے اسکو سفر کہتے ہیں،

حکم قصر واتمام صلوۃ فی السفر: اسکے متعلق اختلاف ہے، مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک رباعیہ نماز میں سفر شرعی کی وجہ سے قصر یعنی ثنائیہ بن جانا رخصت ہے واجب نہیں اور چار رکعات پڑھنا افضل ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ مشہورہ) ثوریؒ، اوزاعیؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور اکثر علماء سلف کے نزدیک سفر میں قصر صلوۃ واجب ہے اور اتمام جائز نہیں یہ قول علیؓ، عمرؓ، ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے،

ثمرۂ اختلاف یہ ہے: مثلاً اگر کسی نے چار رکعت پڑھ لی اور قعدۂ اولی نہیں کیا تو شوافع کے نزدیک نماز ہوجائیگی اور حنفیہ، مالکیہ وغیرہ کے نزدیک نماز باطل ہوجائیگی کیونکہ بعد الرکعتین بیٹھنا واجب تھا وہ چھوڑ دیا

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) قولہ تعالی واذا ضربتم فی الارض لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ کیونکہ جناح کی نفی یہ اباحت کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی، (۲) قال الزہریؒ قلت لعروۃ مابال عائشۃؓ تتم قال تأولت کما تأول عثمانؓ (متفق

علیہ، مشکوۃ ج اص ۱۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کا فعل سفر شرعی میں اتمام صلوۃ کا تھا (۳) عن عائشةؓ قالت كل ذالك قد فعل رسول الله ﷺ قصر الصلوة وأتم (شرح السنۃ، مشکوۃ ج اص ۱۱۸) (۴) عن عائشةؓ ان النبی ﷺ كان يقصر فی السفر ويتم (دار قطنی) (۵) یعلی بن امیہؒ کی حدیث میں قصر کے متعلق ارشاد ہے صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (مسلم، مشکوۃ ج اص ۱۱۸) یہ روایت بخاری میں عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے اور ابن حبان میں فاقبلوار خصته ہے کیونکہ صدقہ نفلی ہوتا ہے نہ کہ واجب تو معلوم ہوا کہ قصر صلوۃ واجب نہیں،

دلائل حنفیہ و مالکیہ: (۱) ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی ثابت نہیں کہ آنحضرت ﷺ حالت سفر میں اتمام کیا بلکہ قصر پر مواظبت فرمائی جو علامت وجوب ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے صحبت رسول الله ﷺ فی السفر فلم یزد علی الرکعتین حتی قبضه الله (بخاری وغیرہ) (۲) عن عائشةؓ قالت فرضت الصلوة ركعتين (أولاً بمكة ليلة الاسراء) ثم هاجر رسول الله ﷺ ففرضت أربعا (فی الحضر) وتركت صلوة السفر على الفريضة الاولى (متفق علیہ، مشکوۃ ج اص ۱۱۹) وفی رواية أخرى فی البخاری ج ا ص ۱۴۸ الصلوة اول مافرضت ركعتان فاقرت صلوة السفر وفی رواية مسلم وزيد فی صلوة الحضر (۳) عن ابن عباسؓ قال فرض الله الصلوة على لسان نبيكم ﷺ فی الحضر أربعا وفی السفر ركعتين وفی الخوف ركعة (مسلم، مشکوۃ ج اص ۱۱۹) ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتین تخفیف کی بنا پر نہیں بلکہ وہ اپنے فریضۂ اصلیہ پر برقرار ہیں، لہذ واجب ہیں (۴) قال المؤرقؒ سألت ابن عمرؓ عن الصلوة فی السفر فقال ركعتين ركعتين من خالف السنة كفر (رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح (۵) جمہور صحابہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے دیکھئے (طحاوی شریف ج اص ۲۰۲ وبعدہا) اور بھی بہت سی دلائل ہیں

جوابات آیۃ کریمہ: (۱) یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ یہ صلوۃ خوف کے بارے میں ہے، اور قصر سے قصر فی الکمیۃ مراد نہیں بلکہ قصر فی الکیفیۃ مراد ہے (الف) جیسا کہ یہ

ابن عمرؓ، جابرؓ، ابن عباسؓ سے منقول ہے (ابن کثیر، ابن جریر) (ب) اس میں إن خفتم أن یفتنکم الذین کفروا کی قید لگی ہوئی ہے، (ج) اور آگے چلکر فاذا اطمأننتم فاقیموا الصلوة، کا ارشاد ہے، خوف فتنہ کی شرط اور اسکے دور ہونے کے بعد اقامت صلوة کا حکم صلوة خوف ہی پر صادق آتا ہے، صلوة سفر میں تو یہ بات نہیں ہے (۲) اگر اس سے قصر فی السفر مراد ہو تو کہا جائیگا لا جناح سے عدم وجوب قصر ثابت نہیں ہوگا جسطرح فلا جناح علیه أن یطوف بهما سے عدم وجوب سعی بین الصفا والمروة ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ سعی تو بالا تفاق واجب ہے، (۳) ممکن تھا کہ صحابۂ کرامؓ کثرت ثواب کے شوق میں قصر صلوة فی السفر میں حرج محسوس کریں گے اس وہم کو رفع کرنے کیلئے جناح کی نفی فرمادی،

<u>جوابات فعل عائشہؓ و عثمانؓ</u>: (۱) عروہؒ کے قول سے ظاہر ہے کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوع نہ تھی بلکہ یہ انکا اپنا اجتہاد تھا کہ وہ قصر صلوة کے حکم کو سفر سیر وسیاحت کیساتھ مخصوص سمجھتے تھے اور اگر سفر کے دوران کسی جگہ ٹھہر جائے تو اس صورت میں انکے نزدیک اتمام صلوة ضروری تھا، (۲) عائشہؓ یہ تاویل کرتی تھیں کہ قصر کا تعلق وجود مشقت پر ہے کما روی عن عروةؒ أنها کانت تصلی فی السفر أربعا فقلت لها لو صلیت رکعتین فقالت یا ابن أختی إنه لا یشق علیّ (بیہقی ج ۳ ص ۱۴۳) جب مجھے مشقت نہیں ہو رہی تو اتمام کرنا بہتر ہوگا، (۳) عائشہؓ کہتی تھیں میں تو ام المؤمنین ہوں لہذا جہاں بھی میں جاتی ہوں اپنے اہل میں جاتی ہوں اسلئے میں مقیم ہوں، (۴) عثمانؓ نے منی میں نومسلم اعراب کی تعلیم اور رفع مغالطہ کیلئے یہ اقدام کیا تھا، (۵) عثمانؓ نے مکہ میں گھر بنالیا تھا اور انکا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان نکاح کرلے وہاں اتمام واجب ہے عن ابراهیم قال إن عثمانؓ صلی أربعا لانه اتخذها وطنا (أبوداؤد ص ۲۷۰)

<u>عائشہؓ کی دونوں حدیثوں کے جوابات</u>: (۱) قصر الصلوة کا تعلق سفر کے ساتھ ہے اور اتم کا تعلق حضر کے ساتھ ہے فلا إشکال (۲) یا کہا جائے قصر صلوة کا تعلق رباعیہ نماز سے ہے اور اتمام کا تعلق ثنائیہ اور ثلاثیہ سے، ان دونوں میں تو بالاتفاق قصر نہیں (۳) یہ حکم ابتداء زمانہ کا ہے پھر بعد میں قصر صلوة کے وجوب کا حکم کیا گیا، (۴) پہلی حدیث میں ابراہیم بن یحی ضعیف راوی ہے لہذا احادیث قویہ کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے،

جوابات حدیث یعلی بن امیہؓ: (۱) اس میں امر بالقبول برائے وجوب ہے جسکے بعد بندہ کو شرعا رد کرنیکا اختیار ہی نہیں رہتا اور اتمام کا جائز قرار دینا اس نعمت کورد ہی کرنا ہے، (۲) احناف کہتے ہیں کہ اللہ کے صدقہ نفلیہ کا قبول کرنا واجب ہے، (۳) صدقہ تو کبھی واجب بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ إنما الصد قات للفقراء (الآیۃ) (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۴۶، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۲۹، التعلیق ج ۲ ص ۱۲۱)

حدیث: عن أنس........ قال أقمنا بها عشرا ،، (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۸)

تشریح: معلوم رہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ اور آپکے رفقاء نے مکہ میں دس دن قیام فرما کر ارکان حج وغیرہ ادا کئے اس سے فراغت کے بعد چودھویں ذی الحجہ کی صبح کو وہاں سے مدینہ کیلئے روانہ ہو گئے،

سوال: کتنے دن اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے؟

جواب: اسکے متعلق علامہ عینیؒ نے بائیس اقوال نقل کئے ہیں اس میں زیادہ مشہور تین اقوال ہیں،

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک چار دن کی اقامت کے قصد کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اور اتمام ضروری ہوتا ہے (۲) احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک چار دن سے زائد، (۳) ابوحنیفہؒ اور ثوریؒ کے نزدیک جب پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرلے تو اسکو اتمام کرنا ضروری ہے ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہ منقول ہے، اسکے متعلق کسی کے پاس کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے البتہ آثار صحابہ سے استدلال کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) اثر سعید بن المسیبؒ إذا أقام أربعا صلّى أربعا (ترمذی) (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ مکہ میں بروز اتوار ۴/ ذی الحجہ کو داخل ہوئے اور ۸/ ذی الحجہ جمعرات کی صبح کو منیٰ تشریف لے گئے لہذا مکہ میں قیام کی مدت چار روز ہوتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد اللہ بن عمرؓ قال اذا کنت مسافرا فو طنت نفسک علی إقامة خمسة عشر یوما فاتمم الصلوة وإن کنت لا تدری فاقصر الصلوة (کتاب

الآثار لمحمدؒ ومصنف ابن أبي شيبةؒ) (۲) عن ابن عباسؓ قال اذا قدمت بلدة وأنت مسافروفي نفسک أن تقيم خمسة عشر يوما فا تمم وان کنت لا تدري متی تظعن فاقصر ها(معارف السنن)

جوابات:(۱) سعید بن المسیبؒ کا درج ذیل دوسرا اثر مسلک حنفیہ کے مطابق ہے قال اذا قدمت بلدة فاقمت خمسة عشر يوماً فا تمم الصلوة (ابن أبي شيبه و کتاب الحجة للا مام محمد وسنده صحيح) واذا تعار ضا تساقطا (۲) ابن حجرؒ جو فرماتے ہیں کہ مکہ میں آنحضرت ﷺ چار روز رہے وہ صحیح نہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ ۴/ ذی الحجہ کی صبح سے لیکر ۸/ ذی الحجہ کی صبح کی نماز مکہ میں ادا کی اور منی جا کر ظہر پڑھی اس سے معلوم ہوا ۲۱/ نمازیں مکہ شریف میں پڑھی لہذا مکہ میں قیام چار روز سے زائد ہوا اسلئے احمدؒ نے چار روز کا قول چھوڑ دیا چار روز سے زائد کا قول اختیار کیا لیکن اس سے احمدؒ کا مدعی ثابت نہیں ہوتا (۳) کیونکہ اسکے خلاف دلیل موجود ہے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر مکۂ مکرمہ میں پندرہ دن قیام فرمایا (احکام القرآن) (۴) نیز انکی دلیل سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ نے مکہ میں قصر کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدت اقامت چار دن سے زائد تھی، حنفیہ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے کہ مدت طہر پندرہ دن ہے یہ ساقط شدہ نماز کو واجب کر دیتی ہے اس پر قیاس کر کے احناف کہتے ہیں کہ سفر سے ساقط شدہ رکعات کو پندرہ دن قیام کی نیت بھی واجب کر دیتی ہے کیونکہ یہ مدت ساقط شدہ چیز کو واجب کرنے میں موثر ہے لہذا مذہب احناف راجح ہے۔

حدیث: عن ابن عباسؓ قال سافر النبي ﷺ سفرا فاقام تسعة عشر يوما يصلي ركعتين ، (مشکوۃ ج۱ ص ۱۱۸) اس حدیث کی بنا پر ابن عباسؓ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں انیس دن سے زائد مدت کی اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہوجاتا ہے اس سے کم میں نہیں،

جوابات: آنحضرت ﷺ کا انیس دن تک قصر پڑھنا عدم نیت اقامت کی بنا پر تھا کیونکہ اکرم پندرہ دن ٹھہرنے کا پختہ قصد نہ تھا بلکہ آج یا کل چلے جانے کا خیال تھا اور ایسی صورت میں مطلقا قصر صلوۃ ہے خواہ کتنی ہی مدت گزر جائے چنانچہ انسؓ سے مروی ہے ان أصحاب رسول الله ﷺ أقاموا برا مهرمز تسعة أشهر يقصرون الصلوة (رواه البيهقي با

اسطرح ابن عمرؓ مقام آذر بائیجان میں چھ ماہ تک بلانیت اقامت قصر کرتے رہے، اور ابن عمرؓ وابن عباسؓ کا فتوی پندرہ دن پر ہے (موطاً مالک)

حدیث: عن ابن عباسؓ قال کان رسول الله ﷺ یجمع بین صلوة الظهر والعصر اذاکان علی ظهر سیر ویجمع بین المغرب والعشاء (مشکوۃ ج ا ص ۱۱۸)

مسئلۂ جمع بین الصلوتین: واضح رہے کہ جمع دو قسم پر ہے، جمع حقیقی، یعنی دو نماز کو ایک نماز کے وقت میں لاکر پڑھنا، جمع صوری، یعنی دو نماز میں سے ایک کو بالکل مقدم اور دوسرا کو بالکل موخر کر کے اپنے اپنے وقت میں پڑھنا، جمع حقیقی عرفات اور مزدلفہ میں بالاتفاق جائز ہے، اور جمع حقیقی بغیر عذر عندالجمہور نا جائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ عذر کی صورت میں جمع حقیقی جائز ہے یا نہیں،

مذاہب: (۱) حنفیہ کے نزدیک جمع حقیقی کسی عذر سے بھی جائز نہیں البتہ جمع صوری جائز ہے، (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک جمع حقیقی عذر کی صورت میں جائز ہے، پھر عذر کی تفصیلات میں بھی انکے مابین اختلاف ہے شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر مطلقا اور مطر حضر میں عذر ہے، احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن معاذبن جبلؓ قال کان النبی ﷺ فی غزوۃ تبوک اذازاغت الشمس قبل أن یرتحل جمع بین الظهر والعصر الخ (ابوداؤد، مشکوۃ ج ا ص ۱۱۸) (۳) عن ابن عمرؓ کان اذا جدبه السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد تغیب الشفق (مسلم) غیبوبت شفق کے بعد جب مغرب پڑھی گئی تو ضرور جمع حقیقی ہوگی،

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) قوله تعالی ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا (نساء آیت ۱۰۳) اس سے معلوم ہوا کہ ہر نماز کا وقت متعین ہے اور اسکا دوسرے وقت میں پڑھنا جائز نہیں، (۲) قوله تعالی فویل للمصلین الذین هم عن صلوتهم ساهون (ماعون آیت ۴) اس سے معلوم ہوا اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے (۳) حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی (بقرہ آیت ۲۳۸) اس سے معلوم ہوا وقت کی محافظت واجب

ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالہ ہیں اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو، (۴) عن ابن مسعودؓ قال مارأیت النبی ﷺ صلی صلوۃ بغیر میقاتھا إلا صلوتین (بخاری) (۵) عن ابی قتادۃؓ ان النبی ﷺ قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی الیقظة بان یوخر صلوٰۃ الی وقت اخریٰ (طحاوی شریف) (٦) اوقات صلاۃ کی تحدید تواتر سے ثابت ہے اخبار آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے،

جوابات: مذکورہ بالا نصوص قطعیہ کیوجہ سے یہ احادیث جمع صوری پر محمول ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر بہت سے قرائن بھی موجود ہیں (الف) مثلا عائشہؓ سے مروی ہے قالت کان رسول اللہ ﷺ فی السفر یؤخر الظھر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء (مسند احمد، طحاوی بسند حسن) (ب) نافع سے مروی ہے ان ابن عمرؓ سار حتی اذا کان الشفق قرب ان یغیب نزل فصلی و غاب الشفق فصلی العشاء (کتاب الحجة للامام محمد بسند حسن) حدیث معاذ بن جبلؓ کے متعلق ابوداؤد کہتے ہیں ھذا حدیث منکر ولیس فی جمع التقدیم حدیث قائم (ج) ابن عمرؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بعد أن تغیب الشفق سے مراد غروب ہونیکے قریب ہونیکے بعد چنانچہ دارقطنی کی روایت میں حتی اذا کاد یغیب الشفق اس پر دال ہے لہذا جمع صوری مراد لینے میں کوئی تعذر نہیں، (د) انکی روایات جزئی واقعات پر دلالت کرتی ہیں دلائل حنفیہ قوانین کلیہ پر، عند التعارض کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (فتح الملہم ج ۲ ص ۲٦۰، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۳۱ وغیرہما)

حدیث: عن ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یصلی فی السفر علی راحلته حیث تو جھت به یومی إیماء صلوۃ اللیل الاالفرائض،، واضح رہے کہ کسی کے نزدیک فرض نماز دابہ پر بغیر عذر شدید جائز نہیں اور صلوۃ نافلہ بالاتفاق حالت سفر میں دابہ پر جائز ہے اگرچہ دابہ قبلہ کیطرف متوجہ نہو لیکن تکبیر تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ واجب ہے، (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک تحریمہ کے وقت بھی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے،

دلیل شافعیؒ: عن انسؓ ان النبی ﷺ کان اذاارادان یتطوع فی السفر استقبل بنا قته القبلة ثم صلی حیث توجهت رکابه (ابوداؤد، احمد)

دلیل جمہور: حدیث الباب ہے، اور حدیث انسؓ استحباب پر محمول ہے،

یہ بات بھی معلوم رہے کہ امام ابو یوسفؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک تطوع علی الراحلۃ حضر میں بھی جائز ہے لیکن جمہور کے نزدیک حالت حضر میں سواری پر نفل پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ حدیث میں سفر کی قید ہے،

قوله ويوتر على راحلته: مسئلہ وتر علی الراحلہ: اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر علی الراحلہ جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، نخعیؒ، ابن سیرینؒ کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) انکے نزدیک وتر سنت ہے واجب نہیں، اور سنن ونوافل سواری پر پڑھنا جائز ہے لہذا وتر بھی پڑھنا جائز ہوگا۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عن ابن عمرؓ انه کان یصلی علی راحلته ویوتر علی الأرض وزعم ان رسول الله ﷺ کان یفعل کذا لک (طحاوی ج ۱ ص ۲۰۸، مسند احمد)

جوابات: (۱) حدیث الباب کو اس زمانہ پر حمل کیا جائے جبکہ وتر کے بارے میں زیادہ تاکید نہیں آئی تھی، (۲) یا حالت عذر پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ قال فان لم تستطع فاوم إیماء (طحاوی) کیونکہ ایماء کی اجازت حالت عذر ہی میں ہوتی ہے (۳) ابن عمرؓ کی روایات میں جب تعارض ہوا تو تطبیق اسطرح دی جائے کہ حدیث الباب میں وتر سے مراد صلوۃ اللیل ہے کیونکہ ابن عمرؓ وغیرہ سے صلوۃ اللیل پر بھی وتر کا اطلاق کرنا مشہور ہے (۴) عند التعارض اوفق بالقیاس راجح ہونا چاہئے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر سواری پر درست نہو کیونکہ وتر واجب یا قریب الی الواجب ہے (کما ثبت فی باب الوتر) اور سواری پر اجازت صرف نوافل کی ہے نیز امام طحاویؒ لکھتے ہیں کہ بالاتفاق وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدا پڑھنا جائز نہیں (شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۹) اسکا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلہ بھی جائز نہ ہو، کیونکہ صلوۃ علی الراحلہ نہ صرف قیام، بلکہ استقبال قبلہ وغیرہ سے بھی خالی ہوتی ہے (بذل المجہود ج ۲ ص ۲۴۱ فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۹)

حدیث: عن مالک ؒ بلغه ان ابن عباس ؓ كان يقصر ...... قال مالک و ذالک أربعة بر د (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۹)

مقدار مسافت قصر: مالکؒ کا قول یعنی یہ مسافت چار برید ہے، اسکا تعلق آخری مسافت یعنی مکہ اور جدہ کے درمیان کی مسافت سے ہے، واضح رہے کہ کتنی مسافت میں قصر جائز ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) بقول نوویؒ اکثر اہل ظواہر کے نزدیک تین میل کی مسافت موجب قصر ہے (۲) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک چار برید، یا سولہ فرسخ ہے اور ایک برید بارہ میل ہے اور تین میل سے ایک فرسخ ہوتا ہے تو کل مقدار ۴۸ میل انگریزی کی مسافت موجب قصر بنتی ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک اوسط چال سے تین دن کی مسافت موجب قصر ہے، واضح رہے کہ جمہور مشائخ احناف نے میلوں کے ساتھ تعیین کا اعتبار نہیں کیا اسلئے کے تین دن کی مسافت اصل مذھب ہے جوراستہ وغیرہ کے اختلاف سے مختلف ہوسکتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ بہت سے فقہاء نے میل اور فرسخ کے ساتھ بھی تعیین فرمائی ہے اور ان کے اقوال بھی مختلف ہیں ہندوستان کے عام بلاد میں چونکہ راستے تقریبا یکساں ہوتے ہیں اس لیئے محققین علماء ہند نے میلوں کی تعین فرماکر اڑتالیس میل انگریزی کو مسافت قصر قرار دیدی ہے اور اڑتالیس میل انگریزی کیلومیٹر کی حساب سے ستتر کلومیٹر دوسو اڑتالیس میٹر اور دوملی میٹر ہوتے ہیں جو (تقریبا سوا ستتر کلومیٹر ہوتے ہیں) (دیکھیئے مسائل سفر مولانا رفعت قاسمی ص ۴۳) محققین فرماتے ہیں ائمہ اربعہ کا ایہ اختلاف لفظی ہے نہ کہ حقیقی کیونکہ متوسط چال سے ایک دن میں سولہ میل طئی کیا جاسکتا ہے،

دلیل اہل ظواہر: فقال أنس ؓ كان رسول الله ﷺ اذاخرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ (شک شعبة) يصلى ركعتين (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۷۰)

دلائل جمہور: (۱) حديث الباب (۲) عن ابن عباس ؓ قال قال النبی ﷺ يا اهل مكة لاتقصرواالصلوة فی أد نی من أربعة بر دمن مكة الى عسفان (دارقطنی) (۳) عن علیؓ قال جعل النبی ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر (مسلم) (۴) عن عمر ؓ قال تقصر الصلوة فی مسيرة ثلاث ليال (كتاب الأثار للامام محمّد) (۵) قال ابن عمر ؓ اذا سافرت ثلا ثافاقصر (كتاب الأثار لمحمد) (۶) احادیث میں مسافر کیلئے

مسح علی الخفین کی مدت تین دن ورات بتائی گئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مدت سفر جسکو شریعت نے اعتبار کیا وہ مقدار سفر ہے جس سے مکلفین کے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ تین دن ورات ہیں،

جوابات: (۱) اس روایت سے اہل ظواہر کے استدلال اسلئے صحیح نہیں کہ اس میں لفظ ثلاثۃ مشکوک فیہ ہے والمشکوک غیر ثابت فی نفسہ فلا یفید اثبات شئی، (۲) پھر ثلاثۃ فراسخ بھی موجود ہے جسکی کل مقدار نو میل ہوتی ہے اور وہ تو اسکے قائل نہیں اور صرف امیال کی تعیین ترجیح بلا مرجح ہے (۳) میل کی مقدار میں بھی بہت اختلاف ہے، ابن حجرؒ فرماتے ہیں میل منتہی نظر کو کہتے ہیں لان البصر یمیل عنہ علی وجہ الأرض حتی یفنی ادارکہ (فتح الباری) نوویؒ کہتے ہیں ایک میل چھ ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور ایک ذراع چوبیس انگشت کا اور ایک انگشت چھ جو کی، بعض لوگوں نے میل کی تعبیر انسان کے بارہ ہزار قدم سے کی ہے، وغیرہ لہذا اسکی تعیین بھی مشکل ہے، اسلئے احناف کا اصل مذہب تین دن کی مسافت ہے،

باب الجمعۃ

تحقیق: جمعہ، لغت حجاز میں بضم المیم، اور لغت عقیل میں بسکون المیم، ان دونوں صورتوں میں اسکے معنی المجموع ہیں یعنی یوم الفوج المجموع، اور لغت تمیم میں بفتح المیم والجیم ہے اور ایک لغت میں بفتح الجیم وکسر المیم ہے بم الجامع یعنی یوم الوقت الجامع (اوجز المسالک، روح المعانی ج ۲۸ ص ۱۹) ابن حزم وغیرہ کہتے ہیں جمعہ یہ اسلامی نام ہے زمانۂ جاہلیت میں اسکا نام "یوم العروبۃ" تھا جسکے معنی رحمت کے ہیں،

وجوہ تسمیہ: (۱) اس دن نماز کیلئے بکثرت لوگ جمع ہوتے ہیں (۲) اسی دن آدمؑ کی تخلیق کیلئے خمیرہ جمع کیا گیا تھا، (۳) آدمؑ جب بہشت سے دنیا میں اتارے گئے تھے اس دن حواءؑ کے ساتھ اجتماع ہوا تھا، (۴) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کعب بن لوئی یا قصی اس دن لوگوں کو جمع کرکے حرم کی تعظیم وغیرہ کا حکم اور آخری نبی آنیکی خبر دیا کرتے تھے اسلئے اسکا نام جمعہ پڑ گیا (فتح الباری)

زمانۂ فرضیت جمعہ، مذاہب: (۱) حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جمعہ مکہ میں فرض ہوا لیکن وہاں ادا کرنیکی قدرت نہیں تھی اسلئے ادا نہیں کیا گیا ہجرت کے بعد چودہ روز آنحضرت ﷺ قبا

میں مقیم رہے وہاں بھی آپ نے اسلئے جمعہ نہیں پڑھا کہ شرائط جمعہ موجود نہ تھیں پھر مدینہ پہونچ کر سالم بن عوف کے محلہ میں جمعہ ادا کیا کمافی روایۃ ابن عباسؓ (دار قطنی) (۲) شوافع کہتے ہیں جمعہ کا حکم مدینہ میں نازل ہوا ہے اسلئے کہ آیت جمعہ مدنی ہے لیکن علامہ سیوطیؒ شافعی المذہب ہونے کے باوجود لکھتے ہیں جمعہ مکہ میں فرض ہوا، گو آیت مدنی ہے (الاتقان) جسطرح آیت وضوء مدینہ میں نازل ہوئی لیکن حکم وضوء مکہ میں آیا ہے،

واضح رہے کہ اگلی امتوں کو بھی اللہ تعالے نے اس دن عبادت کا حکم فرمایا تھا، مگر انہوں نے اپنی بد نصیبی کی بناپر اختلاف کیا تھا، اور اجتہاد کر کے دوسرا دن مقرر کرلیا، یہود نے گمان کیا کہ یوم السبت میں اللہ تعالی مخلوق کی خلقت سے فارغ ہو چکے تھے تو ہم بھی اسی روز کو عمل سے خالی رکھکر عبادت کریں گے، عیسائیوں نے کہا کہ اتوار سے عالم کی آفرینش شروع ہوئی تھی ہم اس دن کو عبادت کیلئے رکھیں گے (بخاری، مسلم، لامع الدراری) اسلئے عیسائی حکومتوں میں اتوار کے دن تمام دفاتر اور تعلیم گاہوں میں تعطیل ہوتی ہے،

<u>یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ</u>: عن ابی هريرةؓ مرفوعا خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ افضل دن جمعہ ہے اور جابرؓ کی روایت میں ہے قال النبی ﷺ ما من يوم أفضل عند الله من يوم عرفة (ابن حبان) اور عبداللہ بن قرطؓ کی روایت میں ہے إن النبی ﷺ قال أفضل الأيام عند الله يوم النحر (صحيح ابن حبان) فكيف التوفيق؟

<u>وجوہ تطبیق</u>: (۱) احمدؒ اور ابن عربیؒ نے حدیث الباب کو ترجیح دی اور فرمایا أفضل الأيام يوم الجمعة ہے، شوافع اور احناف نے حدیث جابرؓ کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا یوم عرفہ افضل ہے، (۲) سال میں سب سے افضل یوم عرفہ اور یوم النحر ہے اور ہفتہ کے دنوں میں سب سے افضل روز جمعہ ہے (۳) خاص خاص اعمال کی بناپر یوم عرفہ اور یوم النحر افضل ہے اور یوم جمعہ علی الاطلاق افضل ہے،

قوله فيه خلق آدمؑ...... وفيه أخرج منها ، <u>اعتراض</u>: جمعہ آدم علیہ السلام کی پیدائش کے دن ہونیکی وجہ سے اسکی فضیلت تو ظاہر ہے لیکن اخراج آدم من الجنۃ کو فضیلت میں سے شمار کرنیکی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟

جوابات:(۱) وفیہ أخرج سے مقصد اس روز میں بڑے بڑے واقعات ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے ،اور اخراج آدمؑ ایک عظیم الشان واقعہ ہونا بالکل ظاہر ہے ، (۲) اخراج آدمؑ دنیا میں خیر و برکت پھیلنے کا سبب بنا جنکی پشت سے انگنت انبیاء و مرسلین اور اولیاء و صالحین پیدا ہوئے جنکی پیدائش خیر ہی خیر ہے،

حدیث: عنه(ابی هريرة) قال قال رسو ل الله ﷺ ان فی الجمعة لساعة لا یوافقها عبد مسلم یسأل الله فیها خیرا إلا أعطاه إیاه، جمعہ کے دن ایک ایسا وقت اجابت ہے جس میں باری تعالیٰ ہر ایک دعا کو قبول کرتے ہیں اسکی تعیین کے بارے میں علماء کے بیتالیس اقوال ہیں (معارف السنن ج۴ص۳۰۶) ان میں سے دو قول زیادہ قوی ہیں،(۱) بعد العصر سے لیکر غیبوبت شمس تک، اسکو ابو حنیفہؒ اور احمدؒ نے اختیار کیا ہے،(۲) امام کے خطبہ کیلئے بیٹھنے کیوقت سے اختتام نماز تک، اسکو شوافع نے اختیار کیا ہے اسلئے انکے نزدیک دوران خطبہ میں دعا وغیرہ کی اجازت ہے،

دلائل قول اوّل:(۱) عن انسؓ عن النبیؐ قال التمسوا الساعة التی ترجی فی یوم الجمعة بعد العصر الی غیبوبة الشمس (ترمذی ج۱ص۱۱۱)(۲) ابو ہریرہؓ کی روایت میں عبداللہ بن سلامؓ کا یہ قول أنی لأ علم تلک الساعة فقلت (ای قال أبو هريرةؓ) یاأخی حدثنی بها قال هی آخر ساعة من یوم الجمعة قبل ان تغیب الشمس الخ (نسائی ج۱ص۲۱۰)(۳) فاطمہؓ فرماتی تھیں میں نے خاص اسی ساعت (بعد العصر) کے متعلق آنحضرت ﷺ سے سنا کہ یہ ساعت اجابت ہے،

دلائل قول ثانی:(۱)عن أبی بردة بن أبی موسیٰ الأشعریؓ قال قال لی عبد الله بن عمرؓ اسمعت أباک یحدث عن رسول الله ﷺ فی شان ساعة الجمعة قال قلت نعم إسمعته یقول سمعت رسول الله ﷺ یقول هی مابین أن یجلس الاما م الیٰ أن تقضی الصلٰوة (مسلم ج ا ص ۲۸۱)

(۲)حدیث عمرو بن عوفؓ، قالؐ ان فی الجمعة ساعة لا یسأل الله العبد فیها شیئا الاأتاه الله اياه قالوا یارسول الله أیّة ساعة هی قال حین تقام الصلوة إلی إنصراف منها (ترمذی ج۱ص۱۱۱)

اعتراض: حدیث الباب کے الفاظ **فاتم یصلی** سے قول اول پر اعتراض ہوتا ہے کیونکہ بعد العصر عند الاحناف نوافل تو مکروہ ہیں،

جواب: عبداللہ بن سلامؓ نے فرمایا کہ وہاں **یصلی** کے معنی نماز پڑھنا نہیں بلکہ **ینتظر** کے ہیں یعنی منتظر صلوۃ مراد ہے کیونکہ انتظار صلوۃ میں بیٹھے رہنا صلوۃ ہی کے حکم میں ہے،

الحاصل: دونوں اوقات کے بارے میں احادیث کثیرہ موجود ہیں اسلئے ابن عبد البرؒ اور شاہ ولی اللہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں وقتوں میں پوری کوشش سے دعا کرنی چاہئے (حجۃ اللہ البالغۃ، فتح الباری، بذل المجہود ج۲ص۱۶۱)

باب وجوبہا

یہاں وجوب سے مراد فرض ہے کیونکہ جمعہ کی نماز فرض عین ہے چنانچہ کتاب الرحمۃ فی اختلاف الامۃ میں لکھتے ہیں **اتفق العلماء على ان الجمعة فرض على الاعيان وغلطوا من قال فرض كفاية وقال ابن الهمامؒ الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنه والاجماع،**

دلائل: (۱) قولہ تعالے **فاسعوا الى ذكر الله** میں ذکر سے مراد جمعہ کی نماز اور اس کا خطبہ ہے اور اگر صرف خطبہ مراد ہو وہ تو نماز کیلئے شرط ہے تو جب شرط کیلئے سعی کرنا صیغۂ امر کی ذریعہ فرض ہو تو جو مشروط ہے وہ تو بطریق اولی فرض ہوگی، (۲) **وذروا البيع** سے بھی فرض ثابت ہوتا ہے کیونکہ بیع جو مباح تھا وہ بعد النداء حرام ہو جانا بھی اس پر دال ہے، (۳) **عن ابى سعيد الخدريؓ قال خطبنا النبى ﷺ وفيه واعلموا ان الله فرض عليكم صلوة الجمعة** (۴) دور نبوی سے لیکر ابتک اسپر پوری امت کا عمل اسکی فرضیت پر دال ہے، لہذا اگر کوئی اہانت تحقیر کے طور پر جمعہ چھوڑتا ہے تو وہ کافر ہو جائیگا اور اگر بلا عذر سستی کی بنا پر چھوڑتا ہے تو وہ فاسق ہے اور اگر تین جمعہ مسلسل چھوڑ دے تو اسکے قلب سے خیر کی صلاحیت ختم ہو جائیگی،

حدیث: **عن عبد الله بن عمرؓ عن النبى ﷺ قال الجمعة على من سمع النداء ،** یہاں دو مسئلے ہیں (۱) جو لوگ بستی اور شہر سے دور رہتے ہیں ان کو کتنے دور سے نماز جمعہ میں شرکت کیلئے حاضر ہونا واجب ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور ابو یوسفؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جمعہ سے فراغت کے بعد غروب شمس سے پہلے پہلے جو شخص گھر پہونچ سکے اس پر شرکت واجب ہے (۲) مالکؒ، احمدؒ، محمدؒ، شافعیؒ، (فی روایۃ) اور اسحٰقؒ کے نزدیک منبر پر کھڑے ہوکر بلند آواز والا اذان دے اور موسم بھی معتدل ہو تو جہاں تک آواز پہونچے وہاں کے رہنے والوں پر شرکت واجب ہے، (۳) ابو حنیفہؒ سے یہ دو قول بھی منقول ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ شہر اور فناء شہر میں رہنے والوں پر جمعہ واجب ہے

دلیل فریق اول: عن ابی ھریرۃؓ عن النبی ﷺ قال الجمعة علی من اٰواہ اللیل إلی اھله (ترمذی ج۱ ص۱۱۲)

دلیل فریق ثانی: حدیث الباب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ فریق ثانی کا قول فتاوی صحابہؓ سے مؤید ہے اسلئے یہ راجح ہے اور اس بارے میں جس قدر روایات ہیں وہ بھی سب متکلم فیہ ہیں،

دوسرا مسئلہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں: مصر اور قریۂ کبیرہ میں بالاتفاق جمعہ جائز ہے اور جنگل میں بالاتفاق ناجائز ہے صرف دور حاضر کے غیر مقلدین اسکو جائز کہتے ہیں اور قریۂ صغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اس قریۂ صغیرہ میں بھی جمعہ ہوسکتا ہے جہاں کم از کم چالیس عاقل وبالغ آزاد مرد ہمیشہ رہتے ہوں ہاں نماز اور خطبہ جمعہ کے وقت بھی ان چالیس آدمیوں کی حاضری شرط ہے، (۲) مالکؒ کے نزدیک اس قریۂ صغیرہ میں جمعہ جائز ہے جہاں مسجد اور بازار ہو، (۳) ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک مصر، فناء مصر اور قریۂ کبیرہ شرط ہے،

دلائل شافعیؒ واحمدؒ ومالکؒ: (۱) قوله تعالیٰ إذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله (الآیۃ) یہاں فاسعوا کا خطاب تمام اہل ایمان کو ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن ابن عباسؓ قال ان أول جمعة جمعت فی الاسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول الله ﷺ بالمدینة لجمعة جمعت بجواثا قریة من قری البحرین قال عثمان شیخ أبی داودؒ قریة من قری عبد القیس (ابوداؤد ج۱ ص۱۵۳) اس میں جواثا کو قریہ قرار دیا گیا معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہوسکتا ہے (۳) عن ابی

ھریرۃؓ انھم کتبوا الی عمرؓ یسئلو نه عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتم (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ص ۱۰۱، بیہقی) یہاں عمرؓ نے ہر جگہ میں جمعہ قائم کرنیکا حکم دیا ہے اس میں مصر وغیر مصر کی تفصیل نہیں، ائمہ ثلاثہ نے اپنے اپنے اجتہاد سے کچھ شرائط بھی لگائی ہیں (کماذکر انفا) اور بھی متعدد دلائل ہیں جو نہایت کمزور ہیں،

دلائل حنفیہ: (۱) بلاد فتح کرنے کے بعد صحابۂ کرامؓ نے وہاں مساجد جوامع بنائیں لیکن کسی روایت سے ثابت نہیں ہے کہ کسی قریۂ صغیرہ میں انہوں نے مساجد بنائیں اور وہاں جمعہ قائم کیا یہ گویا اجماع صحابہ ہے کہ قریۂ صغیرہ میں جمعہ نہیں ہوسکتا، (۲) آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں مسجد نبوی کے علاوہ اور کسی مساجد میں جمعہ نہیں ہوتا تھا، نیز عائشہؓ کی حدیث میں ہے، کان الناس ینتابو ن للجمعة من مناز لھم والعوالی (بخاری ج۱ص ۱۲۳) اس سے معلوم ہوا کہ اہل عوالی باری مقرر کر کے مدینہ میں آکر جمعہ میں شریک ہوتے تھے اگر قریہ میں جمعہ ہوسکتا تو اہل عوالی اپنی بستیوں میں دیگر فرائض کیطرح اسکو کیوں نہیں قائم کرتے اور مقرر کر کے کچھ لوگ جمعہ کو ترک کرنے پر کیوں مرتکب ہوتے؟، (۳) روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفہ جمعہ کے دن ہوا تھا اور یہ بھی روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ عرفات میں آپؑ نے جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اسکی وجہ بجز اسکے اور کوئی نہیں ہوسکتی کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے (۴) عن علیؓ قال لا جمعة ولا تشر یق الافی مصر جامع (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ص ۱۰۱) یہ اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونیکی وجہ سے حکما مرفوع ہے، صاحب ہدایہ نے اسکو آنحضرت ﷺ کا قول قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں، (۵) انسؓ کے متعلق مروی ہے کان انسؓ فی قصرہ أحیانا یجمع وأحیانا لا یجمع (بخاری ج۱ص ۱۳۳) اور اسکی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ص ۱۰۲ کی روایت میں اسطرح مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کیلئے بصرہ جایا کرتے تھے (۶) آپ ﷺ جب ہجرت فرما کر قبا پہنچے تو بخاری کی روایت کے مطابق چودہ روز وہاں قیام فرمایا مگر آپ ﷺ نے وہاں جمعہ نہیں پڑھا حالانکہ اسکے پہلے وحی خفی کے ذریعہ جمعہ فرض ہو چکا تھا (کمامرتفصیلا) معلوم ہوا جمعہ کا محل مصر ہے نہ کہ قریہ،

جوابات آیت قرآنی: (۱) اس میں سعی الی الجمعه کو ندا پر موقوف کیا گیا لیکن ندا یعنی اذان کہاں ہونی چاہیئے اسکا ذکر نہیں ہاں دوسرے دلائل سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ

مصر جامع میں ہونی چاہئے لہذا اس سے قریہ میں جمعہ کے جواز پر استدلال صحیح نہیں (۲) آیت میں جمعہ کیلئے سعی یعنی لپک کر چلنے کا حکم دیا گیا اسکی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طی کرنی ہو اور قریہ ایسا نہیں ہوتا، (۳) وذر واالبیع سے معلوم ہوا کہ جمعہ کا محل وہ مقام ہے جسمیں بکثرت تجارت ہو اور جہاں لوگ خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف ہو، قریہ میں ایسی مصروفیات کا مقام کہاں ؟ بلکہ وہاں تو زیادہ تر کھیتی باڑی ہوتی ہے (۴) فاذاقضیت الصلوۃ فانتشرو الخ بھی اس پر دال ہے کیونکہ بعد اداء صلوۃ زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور مشاغل میں مصروف ہونیکا جو حکم دیا گیا یہ تو اکثر مصر میں ہوتے ہیں نہ کہ دیہات میں (۵) جمعہ مکۂ مکرمہ میں فرض ہوا (کما مر تفصیلا) اور آیت جمعہ کا نزول مدینہ میں ہوا لہذا آیت کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جہاں جمعہ ہوتا ہے وہاں اذان جمعہ کے بعد سعی واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ ہر جگہ جمعہ فرض ہے۔

<u>جوابات حدیث ابن عباسؓ</u>: (ا) ''جواثا'' پر قریہ کا اطلاق کرنے سے انکا مدعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قریہ کا اطلاق بستی کیطرح مصر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (الف) ربّنا أخر جنا من هذه القرية الظالم أهلها (پارہ/۵) اس سے مراد شہر مکہ ہے، (ب) واسئل القرية التی كنا فيها (پارہ/۱۳) اس سے مراد شہر مصر ہے، (ج) وقالو الولا نزل هذاالقرآن علی رجل من القريتين عظيم (الزخرف آیت ۳۱) یہاں قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہیں (روح المعانی) اور وہ دونوں مصر ہیں لہذا حدیث ابن عباسؓ میں لفظ قریہ مصر کے معنی میں ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ جواثا، کے بارے میں مبسوط میں ہے انهامدينة فی البحرين وقال أبو عبيد البكریؒ فی معجمه هی مدينة بالبحرين لعبدالقيس، اسطرح امام جوہریؒ کی کتاب الصحاح اور علامہ زمخشریؒ کی کتاب البلدان اور علامہ سیوطیؒ کی درمنثور میں ہے هی حصن فی البحرين، ابن مردویہؒ نے لکھا ہے کہ صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں فتنۂ ارتداد کے وقت مسلمان اسمیں مقید ہو گئے تھے پھر علاء بن الحضرمیؓ فوج لیکر پہونچے اور مرتدین سے شدید جنگ ہوئی (معجم البلدان) اور قلعہ کیلئے حاکم اور عالم ہونا ضروری ہے لہذا یہ مصر ہے بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں جواثا ایک شہر اور تجارتی مرکز ہے جس میں چار ہزار کی آبادی تھی (عمدۃ القاری) علاوہ ازیں امرأ القیس کے درج ذیل شعر سے بھی اسکا شہر ہونا ثابت ہوتا ہے،

ورحنا كأنا من جواثي عشية : نعالي النعاج بين عدل ومحقب ،

قال العينیؒ يريد (أي إمر أ القيس) كانامن تجار جواثي لكثرة ما معهم من الصيد وارادكثرة أمتعة تجار جواثي، شارحین کہتے ہیں کہ کثرۃ امتعہ غالبا کثرت تجار پردال ہےاور کثرت تجار، جواثی مدینہ ہونے پردال ہے کیونکہ قریہ میں تجار عادۃً کم ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ جواثی بستی نہیں بلکہ شہر تھا،

تیسری دلیل کے جوابات: (۱) حدیث میں حیث کنتم اگرچہ عام ہےدوسری دلائل سے اسکو مصر کے ساتھ مخصوص کرلیا جائیگا اسلئے علامہ عینیؒ نے کہا ای حیث کنتم من الأمصار، کیونکہ اسکے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جنگلوں میں بھی جمعہ جائز ہوحالانکہ یہ بالاتفاق ناجائز ہے (۲) ابو ہریرۃؓ خلافت فاروقی میں بحرین کے گورنر تھےاور گورنر کا محل قیام شہر ہوتا ہے نہ کہ قریہ، (بذل المجہود ج۲ص ۲۹ ،اوجز المسالک ج۱ص ۳۵۱)

مصر اور فناء مصر کی تعریفات میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال:

(۱) ابوحنیفہؒ کے نزدیک مصر وہ ہے جہاں سڑکیں، بازار، حاکم اور والی ہوں اور ایسا عالم موجود ہو جو پیش آمدہ حوادث میں فتاوی دے سکے، (۲) ابو یوسفؒ سے تین روایتیں منقول ہیں (الف) کہ جس میں امیر اور قاضی ہو جو احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو، (ب) کہ جس موضع کی سب سے بڑی مسجد اسکی آبادی کیلئے کافی نہو، (ج) جس میں دس ہزار کی آبادی ہواسطرح ثوریؒ وغیرہ سے بھی بہت سی تعریفات منقول ہیں، راقم الحروف کہتا ہے فی الحقیقت اسکا مدار عرف پر ہے جس زمانہ میں جسکو مصر کہا جائیگا وہی مصر یا شہر ہوگا لہذا دور حاضر میں جہاں تھانہ، اسٹیشن، ڈاکخانہ، ٹیلیفون، چیرمین، ممبر اور عالم محقق وغیرہ موجود ہوں اور وہاں ہر قسم کی ضروریات بھی ملتی ہوں اسکو شہر کہا جائیگا،

فناء مصر کی تحدید کے بارے میں بھی اختلاف ہے امام محمدؒ نے کہا آبادی سے باہر چارسو ذراع تک فناء مصر کہلائیگا، اور بعض نے کہا اگر کوئی شخص شہر کے کنارے میں کھڑے ہو کر چیخ مارے یا مؤذن آذان دے تو جہاں تک آواز پہونچے گی وہاں تک فناء مصر کہلائیگا، واللہ اعلم،

باب التنظيف والتبكير

حدیث: عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا کان یوم الجمعة وقفت الملائکة الخ ،،حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جہانتک ہو سکے جمعہ کیلئے جلدی جانا چاہئے کیونکہ بقول مشہور زوال کے وقت سے مسجد کے دروازے پر فرشتے آکر کھڑے ہو جاتے ہیں اور جس ترتیب سے نمازی آتے رہتے ہیں اسی ترتیب سے انکا نام لکھتے رہتے ہیں کم از کم ابتداء خطبہ سے پہلے حاضر ہونا چاہیئے ورنہ فرشتوں کی دفتروں میں غیر حاضر لکھا جائیگا، گونماز ہو جائیگی حدیث میں سب سے پہلے جانے والے کو کمثل الذی یهدی بدنة پھر اسکے بعد جانے والے کو کالذی یهدی بقرة وغیرہ امثال سے بیان کیا جس سے جانے والوں کے درمیان بحسب ساعات درجات کا مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے اسکے متعلق موالک فرماتے ہیں کہ اس سے لحظات لطیفہ مراد ہیں جو بعد زوال شمس شروع ہوتے ہیں، اور جمہور ائمہ فرماتے ہیں یہ اول نہار سے شروع ہوتے ہیں،

دلیل مالک: حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں مثل المهجر وارد ہے، اور تہجیر کہا جاتا ہے نصف نہار میں چلنے کو لہذا مہجر وہ شخص ہے جو بعد الزوال جمعہ کو جاوے،

دلائل جمہور: (۱) عن اوس بن اوسؓ مرفوعا من غسل یوم الجمعة واغتسل وبکر وابتکر ومشیٰ الخ (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج۱ ص۱۲۲) (۲) عن ابی هریرةؓ مرفوعا ومن راح فی الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة الخ (بخاری) ان دو حدیثوں میں بکر وابتکر اور راح کے الفاظ سویرے مساجد میں جانے پر دلالت کرتے ہیں،

جواب: موالک کا استدلال واضح نہیں کیونکہ خلیل بن احمدؒ وغیرہ علماء لغت فرماتے ہیں، التهجير هو التبكير كمافي الحديث لويعلمون مافي التهجير لا ستبقوا اليه أى التبكير في كل صلوة هكذا فسروه، جب تہجیر تبکیر یعنی سویرے چلنے کے معنی میں بھی آتے ہیں تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو،

راقم الحروف کہتا ہے کہ دور حاضر میں اگر موالک کا مذہب اختیار کیا جائے تو غافل اور سست لوگ بھی اس فضیلت کا حصہ پا سکتے ہیں، ہاں اسوقت بکّر کے معنی اسرع اور وابتکر کے معنی

اورک الخطبۃ من اولہا کے ہونگے، ہکذا قال أبو عبید الہرویؒ (فتح الملہم ج ۲ص ۲۸۹، التعلیق ج ۲ص ۱۴۳، عرف الشذی ص ۲۱) ہاں جمہور کے مذہب میں نوافل پڑھنے اور عبادت کرنیکا پورا موقع ملیگا یہ مقصد زوال کے بعد آنے سے حاصل نہیں ہوتا ہے،،

حدیث: عن البراءؓ قال قال رسول اللہ ﷺ حقا علی المسلمین أن یغتسلوا یوم الجمعة الخ غسل جمعہ کے متعلق اختلاف ایضاح المشکوۃ ج ۱ص ۳۸۲ میں ملاحظہ ہو

غسل نماز جمعہ کی سنت ہے یا یوم جمعہ کی: مذاہب (۱) جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل نماز جمعہ کیلئے مسنون ہے (۲) گو امام محمدؒ، حسن بن زیادؒ اور صاحب ہدایہؒ وغیرہ نے یہ غسل یوم جمعہ کیلئے مسنون کہا ہے، ثمرۂ اختلاف یہ ہے (الف) جن لوگوں پر جمعہ فرض نہیں مثلاً مسافر اور عورت تو جمہور کے مذہب میں ان کے لئے یہ غسل مسنون نہیں ہے، جبکہ دوسرے مسلک والے کے نزدیک مسنون ہے (ب) جو شخص بعد الغسل محدث ہو جائے پھر وضو کر کے نماز پڑھے تو جمہور کے مسلک کے مطابق اسے سنت کا ثواب ملےگا بخلاف قول ثانی کے کہ اسے ثواب ملیگا (ج) جس شخص نے طلوع فجر سے قبل غسل کیا پھر اسی وضوء سے نماز جمعہ پڑھی تو قول جمہور میں وہ عامل بالسنہ ہوگا جبکہ قول ثانی کے اعتبار سے تارک سنت ہے، قال محمد اخبر نا سفیان الثوریؒ حدثنا منصور عن مجاهد قال من اغتسل یوم الجمعة بعد طلوع الفجر اجزأہ عن غسل یوم الجمعة (موطا محمد ص ۷۵) قال ابو داؤد اذا غتسل الرجل بعد طلوع الفجر اجزاہ من اغتسال الجمعة وان اجنب، گویا ان کے نزدیک غسل جمعہ اور غسل جنابت دونوں متداخل ہو جائیں گے، ابن عمرؓ، مجاہدؒ، مکحولؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم سے منقول ہے کہ جنابت اور جمعہ کیلئے ایک غسل کافی ہے،

باب الخطبة والصلوة

حدیث: عن أنسؓ ان النبی ﷺ کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس زوال سے پہلے جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک زوال شمس سے پہلے جمعہ پڑھنا جائز ہے، (۲) مالکؒ، ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک جائز نہیں لیکن اسکا آخری وقت انتہاء وقت ظہر ہونے پر سب کا اتفاق ہے،

دلیل احمدؒ واسحقؒ: حدیث ابی سہیل بن مالک قال ....ثم نرجع بعد صلوٰۃ الجمعۃ فنقیل قائلۃ الضحاء (موطا مالک ص۲) چنانچہ وہاں جمعہ کے بعد چاشت کے قیلولہ کا ذکر ہے اور وہ قیلولہ نصف نہار میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ قبل الزوال بھی ہوتا تھا،،

دلائل جمہور: وہ تمام ذخیرۂ احادیث جن میں بعد الزوال جمعہ پڑھنے کا ثبوت ہے،

جواب: لایصح الاستدلال بحدیث الباب لانہ اطلق علیہ قائلۃ الضحی لما انہ قام مقامہ وقد یطلق علی النائب اسم المنوب کما اطلق النبی ﷺ علی السحور اسم الغداء کما جاء فی الحدیث عن العرباض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ ﷺ وھو یدعو الی السحور فی شھر رمضان ھلموا الی الغداء المبارک (نسائی ج ۱ ص ۳۰۴) فکما انہ لا یصح الاستدلال بقولہٖ ھذا علی جواز السحور وقت الغداء وھو بعد طلوع الفجر الی الزوال کذالک لایصح الاستدلال بلفظ القیلولۃ علی جواز الجمعۃ قبل الزوال بل استدل مالکؒ بھذا الحدیث علی ان عمرؓ یصلی بعد الزوال ویتاخر حتی غشی الظل الطنفسۃ کلھا لا غبار فیھا (اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۷)

حدیث: عن السائب بن یزید قال کان النداء یوم الجمعۃ أولہ اذا جلس الامام علی المنبر علی عھد رسول اللہ ﷺ وابی بکر وعمر فلما کان عثمان وکثر الناس زاد النداء الثالث علی الزوراء، (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۳)

تشریحات: یہاں ندائے ثالث سے مراد وہ اذان ہے جو قبل خروج الامام اسلئے دیجاتی ہے تاکہ لوگ حاضر ہوں اور یہ عثمانؓ نے مسجد سے باہر مقام زوراء میں دینے کیلئے حکم دیا تھا، یہ اذان مشروعیت کے اعتبار سے ثالث ہے لیکن فعلیت کے اعتبار سے اول ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ دور نبویؐ میں لوگ جمعہ کیلئے قبل الزوال ہی آجاتے تھے جو لوگ رہ جاتے تھے وہ بھی آپ ﷺ جب نماز جمعہ کیلئے تشریف لاتے اور منبر پر بیٹھتے اسی وقت جو اذان دیتے وہ سنکر سب پہونچ جاتے تھے پھر نماز کیلئے اقامت دی جاتی تھی یہ بمنزلۂ دوسری اذان کے ہے، اب اس اذان کو کس نے اضافہ کیا اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عمرؓ نے کما روی عن معاذؓ أن عمرؓ أمر

المؤذنين ان يؤذن للناس الجمعة خار جامن المسجد حتى يسمع الناس وأمر أن يؤذن بين يديه كما كان فى عهد النبیؐ وأبی بکرؓ ثم قال عمرؓ نحن ابتد عناه لكثرة المسلمین (فتح الباری ج۲ص ۳۲۷)قال الحافظ هذه الرواية منقطع ،اور بعض نے کہا حجاج اورزیاد نے ،جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا آغاز عثمانؓ نے کیا،قال العینیؒ النداء الثالث هو اول فی الوجودو لكنه ثالث باعتار شر عيته باجتها دعثمان وموافقةسائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعا سكوتيا (عمدۃ القاری ج٦ص ۲۱۱)

اضافۂ اذان ثالث کی حکمتیں: (۱) دورخلافت عثانی میں آبادی بہت بڑھ گئی تھی، (۲) اور فراغ بالی زیادہ ہوگئی تھی جو سبب تکاسل ہے لہذا ابتکاراً مساجد میں جانے میں کمی آ گئی اسلئے عثانؓ نے یہ اضافہ فرمایا تھا، غیر مقلدین اسکو بدعت عثانی کہتے ہیں معاذ اللہ یہ بہت بڑی بےادبی ہے کیونکہ حضورﷺ کا ارشاد ہے عليكم بسنتی وسنة الخلفا ء الراشدين ،نیز خلفاء راشدین کا مقام مجتہدین کے مقام سے بہت اونچا ہے،شارع علیہ السلام کے بعد خلفاء راشدین کا درجہ ہے، ثم هذ الاذان الذی زاده عثمانؓ وان لم يكن فی عهد النبوة لكن لايقال انه بدعة، فانه من مجتهدات الخليفة الراشد قال العينی فی العمدة ......باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار ،فصار اجماعا سكوتيا الخ ......علی انه ورد فی الحديث عليكم بسنتی وسنتی الخلفاء الراشدين المهديين"فهذا يؤيد القول بانه ليس ببدعة ...... كل ذالك يؤيد شيخناؒ فی ان منصب الخلفاء فوق وظيفة المجتهدين ، ولاريب انهم اعلم الامةباغراض الشارع ومواطن التشريع وقرائن الاحوال، وافقه الناس فی علل الشرع ومصالحه وحكمه العامة والخاصة وان الوحی كان ربما يوافق رايهم، وبالاخص الفاروق الاعظم وان الحق يدور معه حيث مادار ،وان الشيطان يخاف منه ويهرب وغير ذالك من مائر الفاروق ، ، وكذالك من مائر سائر الخلفاء ، ومن فهم مغزى ذالك انشرح صدره ، لان ما سنه الخلفاء وان كان اجتهاداً فله شان ليس لا-الائمة المجتهدين ، وان تسمية ذالك بدعة محدثة بالمعنى المصطلح فی غ

سوء الادب وخط لهم من منصبهم الجليل ، وتجاهل عن الوحی المتلوفیهم ، بل هدم لاساس الدين وايذاء روح النبی الكريم سيد المرسلين رحمت للعالمين وهذه السنة العثمانية فی زيادة الاذان علی الزوراء لواحذت البسط مافيها من المصالح ومعانی وبالاخص القرون المتاخرة لضاق بناالخطب وتجاوزنا موضوع كتابنا وبالجملة لو خفيت علی احد مصالحها وحكمها فاحری ان يسكت (معارف السنن ج ۴ ص ۳۹٦۔۴۰۵) یہ واضح رہے کہ اذان اول غائبین کی اطلاع کیلئے ہے، اسلئے وہ خارج مسجد میں ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سے دور تک آواز جاسکے چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں مقام اذان جوز وراء تھا یہ بازار میں ایک اونچا مقام کا نام تھا، ابن بطالؒ نے کہا یہ مسجد کے دروازہ پر ایک پھتر کا نام تھا، بعض نے کہا یہ اس گھر کا نام تھا جسکی چھت پر کھڑے ہو کر اذان دیجاتی تھی ،ابن حجرؒ نے اسکو معتمد علیہ قرار دیا،، (فتح الباری) اوراذان ثانی اعلام حاضرین اور انصات کیلئے ہے اسلئے وہ امام الامام مسجد ہی میں ہونی چاہیے،،

حدیث :عن جابر بن سمرۃؓ قال کانت للنبی ﷺ خطبتان يجلس بينهما (المشکوٰۃ ج ۱ صـ ۱۲۳)

جلوس بین الخطبتین کے متعلق اختلاف

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبے فرض ہیں، اسلئے جلوس بین الخطبتین بھی فرض ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، (فی روایۃ) اوزاعیؒ، اسحٰقؒ وغیرہم کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے اور دوسرا خطبہ مسنون ہے اسلئے جلوس بھی مسنون ہے،،

دلائل شافعیؒ: (۱) نبی علیہ السلام کا اسپر مداومت بلاترک کرنا (۲) آنحضرت ﷺ کا ارشاد صلوا کما رأیتمونی أصلی ،

دلیل جمہور: قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر الله (جمعہ آیت ۹) چونکہ ایک خطبہ سے ذکر اللہ ادا ہو جاتا ہے لہذا دوسرا خطبہ مسنون ہونا چاہیئے، اور جلوس کی سنیت پر دلیل یہ ہے کہ وہ ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں ہے، اور جس میں کوئی ذکر نہ ہو وہ فرض نہیں ہوسکتا نیز علیؓ سے ثابت ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھ لیتے تھے (احمد)

جوابات: (۱) محض فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جبتک اسکے خلاف پر نکیر نہ ہو، اسکے متعلق تو نکیر ثابت نہیں، نیز اس سے قبل الخطبہ بھی جلوس واجب ہونا چاہیئے کیونکہ اس پر مداومت ثابت ہے حالانکہ اسکو شافعیؒ بھی واجب نہیں کہتے، اور حدیث مذکور خطبہ کو شامل نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ تو حقیقۃً صلوٰۃ نہیں،

مسئلہ قیام للخطبہ: جمہور کے نزدیک قیام للخطبہ واجب ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک سنت ہے کیونکہ نصوص سے عموم مستفاد ہوتا ہے، نیز عثمانؓ سے مروی ہے کہ وہ بڑھاپے میں قاعدا خطبہ دیتے تھے اس پر کسی صحابہ سے انکار ثابت نہیں، ہاں قیام للخطبہ حضورؐ سے ثابت ہے اسلئے وہ مسنون ہے ہاں بلا عذر بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے اور منبر پر خطبہ دینا بھی مسنون ہے اگر منبر نہ ہو تو زمین یا کسی دوسری چیز پر خطبہ دینا جائز ہے۔

غیر عربی میں خطبہ پڑھنا بدعت ہے: (۱) بعض تجدد پسند علماء غیر عربی میں خطبۂ جمعہ وعیدین کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ کہتے کہ خطبہ کا مقصد وعظ وتبلیغ ہے لہذا اگر مخاطبین عربی نہ سمجھتے ہوں تو عربی میں خطبہ پڑھنے سے کیا فائدہ ہوگا (۲) لیکن علماء سلف وخلف کا اس پر اجماع ہے کہ غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز نہیں۔

دلائل علماء سلف وخلف: (۱) آنحضرت ﷺ سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنا ثابت نہیں ہے، (۲) صحابۂ کرام سے بھی کبھی اسکے خلاف ثابت نہیں، حالانکہ بہت صحابہ کرامؓ عجمی زبانوں سے واقف تھے (۳) خطبۂ جمعہ کا مقصد اصلی صرف ذکر اللہ ہے وعظ وتبلیغ اسکے مقاصد میں داخل نہیں کما قال ابن الهمامؒ الاجماع على اشتراط نفس الخطبة (فتح القدیر) اگر خطبہ کا مقصد وعظ وتبلیغ ہی تھا تو جمعہ کے شرائط میں داخل کرنے کے کوئی معنی نہیں کہ اداء اس پر موقوف ہو (۴) لانه يعني وقت الظهر شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه اى وقت الظهر لم تصح (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۵۸) اگر خطبہ کا مقصد وعظ وتبلیغ تھی تو وقت ظہر کی تخصیص کیوں ہے؟ (۵) ادائے خطبہ کیلئے صرف پڑھ دینا کافی ہے کسی کا سننا ضروری نہیں چنانچہ البحر الرائق میں ہے وان كانوا اصما او نياما، اگر وعظ وتبلیغ مقصود تھی تو بہرے اور سوئے ہوئے لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھ دینے سے نماز جمعہ کسطرح صحیح ہو جاتی ہے؟ (۶) بہت سے فقہاء نے خطبۂ جمعہ کو دو رکعتوں کے قائم مقام قرار دیا (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۰۸ وغیرہ)

واضح رہے کہ جب خطبہ کا مقصد اصلی وعظ نہیں بلکہ ذکر اللہ اور عبادت ہے تو مخاطبین کو عربی سمجھنے کی ضرورت نہیں بلکہ جسطرح قرآت قرآن اور اذان واقامت کے معانی سمجھے بغیر عبادت میں شامل ہیں، خطبہ بھی معانی سمجھے بغیر عبادت ہے، لہذا خطبہ اور اسطرح تمام شعائر اسلام اذان واقامت وغیرہا کو دوسری زبانوں میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اسطرح خطبۂ جمعہ عربی میں پڑھ کر اسکا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے البتہ جمعہ کے بعد یا خطبہ سے پہلے ترجمہ سنائے تو جائز ہے، اسکی تفصیلی بحث، درمختار ج ۱ ص ۳۲۵، المسوی شرح موطا، کتاب الاذکار، جواہر الفقہ وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

<u>حدیث</u>: عن جابرؓ قوله اذا جاء أحدكم يوم الجمعة والامام يخطب فليركع ركعتين (مشکوۃ ص ۱۲۳/۱۴)

<u>مسئلہ کلام وصلوۃ عند الخطبۃ، مذاہب</u>: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، وغیرہم کے نزدیک دوران خطبہ میں آنے والے کیلئے جائز ہے کہ تحیۃ المسجد پڑھے، نیز قرأت قرآن کے علاوہ بوقت خطبہ کلام بھی جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، نخعیؒ، ثوریؒ، جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک خطبے کے دوران کسی قسم کی نماز جائز نہیں اور نہ ہی کلام، بلکہ باطمینان خطبہ سننا واجب ہے (کماذکرہ النوویؒ فی شرح ج ا مسلم ص ۲۸۷) وہو مروی عن عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ،

<u>دلائل شافعیؒ واحمدؒ</u>: (۱) حديث الباب (۲) عن جابرؓ قال بينما النبی ﷺ يخطب يوم الجمعة اذ جاء رجل فقال النبی ﷺ أصليت قال لاقال فقم فاركع (صحیحین والسنن) اس سے معلوم ہوا آپ ﷺ نے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا اور جو حضرت آئے تھے انکا نام سلیک الغطفانیؓ تھا،

<u>دلائل جمہور</u>: (۱) قوله تعالى واذاقرئ القران فاستمعو اله وأنصتوا الخ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا یہ آیت خطبہ کے متعلق نازل ہوئی اور بعض مفسرین نے فرمایا کہ یہ آیت قرآت خلف الامام اور خطبہ دونوں کے متعلق نازل ہوئی (کمامر) اہل ظواہر گو تحیۃ المسجد کو واجب کہتے ہیں لیکن جمہور اسکو مستحب مانتے ہیں اور استماع خطبہ کو تو فرض قرار دیتے ہیں تو ایک مستحب کے لئے ترک فرض کسطرح جائز ہوگا؟ (۲) عن ابی ھریرۃؓ مرفوعا اذاقلت لصاحبک

یوم الجمعة انصت والامام یخطب فقد لغوت (متفق علیہ، مشکوۃ ج ا ص۱۲۲) یہ مضمون متعدد صحابہ سے مروی ہے، بعض نے اسکو متواتر تسلیم کیا ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر جو بالاجماع واجب ہے وہ بھی عند الخطبہ جائز نہیں تو تحیۃ المسجد کیسے جائز ہو، (۳) عن ابن عمرؓ قال سمعت النبی ﷺ یقول اذادخل أحدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلوۃ ولا کلام حتی فرغ الامام عن خطبتہ (معجم الطبرانی) یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن مؤید بتعامل صحابہ کیوجہ سے قابل استدلال ہے (۴) اسطرح حدیث نبیشہ الہذلی (۵) اور حدیث عبد اللہ بن بسر بھی اسپر دال ہیں،

<u>جوابات حدیث الباب</u>: (۱) آیت قرآنی اور روایات مذکورہ کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے یعنی یخطب بمعنی یرید ان یخطب او کادان یخطب ہے، (۲) یہ ابتداء زمانہ پر محمول ہے لہذا یہ منسوخ ہے، (۳) محرم مبیح پر راجح ہے،

<u>جوابات حدیث دوم</u>: (۱) یہ سلیکؓ کے ساتھ خاص تھا کیونکہ وہ نہایت بوسیدہ حالت وہیئت میں تھے حضور ﷺ نے اسکو اسلئے نماز کا حکم دیا کہ حضرات صحابہؓ انکی اسی ہیئت خستہ کو دیکھ کر کچھ چندے دیں، (الف) چنانچہ نسائی ج اص ۲۰۸ میں ہے فقال لہ النبی ﷺ صلیت؟ قال لاقال قم فارکع، وفی روایة وحث الناس علی الصدقة (ب) وفی صحیح ابن حبان قال لہ رسول اللہ ﷺ ولا تعودن لمثل ھذا، ان تینوں روایتوں سے بالکل واضح ہوا کہ یہ حکم اسی بدوی صحابی کیلئے مخصوص تھا (۲) اور بھی بہت سے حضرات دوران خطبہ میں آئے تھے لیکن کسی کو آپ ﷺ کا تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہ دینا یہ بھی انکی خصوصیت پر دال ہے (۳) سلیکؓ کا واقعہ خطبہ شروع ہونے سے پہلے کا ہے چنانچہ محمد بن قیسؒ فرماتے ہیں ان النبی ﷺ أمرہ أن یصلی الرکعتین و أمسک عن الخطبة حتی فرغ من رکعتیہ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۱۰) وفی روایة جاء سلیک الغطفانی یوم الجمعة ورسول اللہ ﷺ قاعد علی المنبر (مسلم ج اص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) (۴) حدیث میں ہے فقم فارکع سے ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ چکے تھے حالانکہ شوافع کے نزدیک نمازی کے بیٹھنے سے تحیۃ المسجد ساقط ہو جاتی ہے لہذا اس سے انکا مدعا ثابت نہیں ہوتا ہے (۵) جب کلام فی الصلوۃ منسوخ ہوا اسوقت

کلام حین الخطبہ بھی منسوخ ہوگیا، (بذل المجہود ج۲ص۱۹۱، فتح الملہم ج۲ص۴۱۵ التعلیق ج۲ ص۴۹اوغیرہ)

حدیث: عن أبی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ من أدرک رکعۃ من الصلوۃ مع الامام فقد أدرک الصلوۃ (مشکوۃ ج۱ ص۱۲۲)

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اورامام محمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اگر جمعہ کی ایک رکعت امام کے ساتھ ملجائے تو جمعہ پڑھے اوراگرایک رکعت بھی نہ ملے تو وہ ظہر کی چار رکعات ادا کرے، (۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، حمادؒ، محمدؒ (فی روایۃ) (کمافی البدائع ج۱ص۲٦۷) اورنخعیؒ کے نزدیک اگر سلام سے پہلے تشہد میں شریک ہوجائے تو جمعہ کی دو رکعات ادا کرے،

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے کیونکہ اس سے بطریق مفہوم مخالف معلوم ہوا کہ جسکو ایک رکعت نہ ملی اسکو وہ نماز نہیں ملی، اوربعض روایت میں جمعہ کی تصریح ہے کما قال علیہ السلام من أدرک من صلوۃ الجمعۃ رکعۃ فقدأدرک (نسائی ج۱ص۲۱۰)

دلائل شیخین وغیرہما: (۱) عن أبی ہریرۃؓ مرفوعا، فما أدرکتم فصلوا وما فاتکم فأتموا (بخاری ج۱ص۸۸، مسلم) یہاں جمعہ کی نماز رہ گئی ہے نہ کہ ظہر کی لہذا جمعہ ہی کو پورا کرنا چاہیئے کیونکہ اس حدیث میں جمعہ اورغیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن معاذبن جبلؓ قال اذادخل فی صلوۃ جمعۃ قبل التسلیم وھو جالس فقد أدرک الجمعۃ (مصنف ابن ابی شیبہ)

جوابات: (۱) وہ حدیث احناف کے مخالف نہیں کیونکہ وہ بھی کہتے ہیں کہ ایک رکعت پانے سے جمعہ پالیا ہے، ہاں اس سے کم ملنے سے جمعہ ملا ہے یا نہیں اس سے یہ حدیث ساکت ہے لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہوگا، (۲) یافقد ادرک الصلوۃ سے مراد، ادرک فضیلۃ الصلوۃ یا ادرک حکم الصلوۃ یا ادرک بعض الصلوۃ ہے، (۳) یا رکعت کی قید اتفاقی ہے اور نسائی کی روایت کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی، ابن ابی حاتم وغیرہ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (اوجزالمسالک ج۲ص۳۴۳ وغیرہما)

باب صلوة الخوف

یہاں دومسائل خلافیہ ہیں ، حکم صلوۃ الخوف ، مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ (فی روایۃ) مزنیؒ اور حسنؒ کے نزدیک صلوۃ خوف آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی یعنی ہر طائفہ آپکے پیچھے نماز پڑھنا چاہتا تھا اسلئے طرق مذکورہ فی الاحادیث کیساتھ صلوۃ خوف کی ضرورت پیش آئی تھی ، حضرت ﷺ کے بعد ایک طائفہ کو ایک امام نماز پڑھا دے ، دوسرے طائفہ کو یکے بعد دیگرے دوسرا امام نماز پڑھادے (۲) جمہور علماء کے نزدیک صلوۃ خوف اب بھی مشروع ہے۔

دلیل ابو یوسفؒ وغیرہ: قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة (نساء ص۱۰۲) اس میں خاص آنحضرت ﷺ کیلئے خطاب ہے،

دلائل جمہور: (۱) گو صلوۃ خوف ۴ھ میں غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی لیکن اسکے بعد بھی صحابۂ کرام نے صلوۃ الخوف پڑھی ہیں مثلاً عبدالرحمٰن بن سمرۃؓ نے کابل کی جنگ میں (۲) علیؓ صفین میں (۳) ابوموسیٰؓ اصفہان میں (۴) سعدؓ نے طبرستان میں انکے ساتھ حسن بن علیؓ، حذیفہؓ اور عبداللہ بن عمروؓ بھی تھے صحابہ میں سے کسی نے اسپر انکار نہیں فرمایا لہذا یہ اجماع سکوتی ہو گیا،

جواب: آیت میں آنحضرت ﷺ کو خطاب کرنا یہ اتفاقی اور واقعی ہے جیسا کہ قصر صلوۃ کے حکم میں إن خفتم کی قید واقعی ہے یہ قید احترازی نہیں ہے، (بذل المجہود ج۲ ص۲۴۵، اوجز المسالک ج۲ ص۲۶۰ ، فتح القدیر ج۱ ص۴۴۲ وغیرہا) قال ابن الهمامؒ اعلم أن صلوة الخوف على الصفة المذكورة (في الاحاديث) انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلوة خلف الامام أما اذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلوة ويصلي بالطائفة الأخرى إمام اخر تمامها (فتح القدیر ج۱ ص۴۴۱)

طریقۂ صلوۃ خوف: بقول ابن العربی احادیث میں صلوۃ خوف کی ۲۴ صورتیں آئی ہیں، ابن حزمؒ فرماتے ہیں ان میں چودہ صورتیں صحیح ہیں، اور سب ائمہ کے نزدیک صحیح روایات سے ثابت شدہ تمام طریقوں پر صلوۃ خوف پڑھنا جائز ہے ہاں افضلیت میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث میں ہے کہ امام پہلے ایک طائفہ کو لیکر ایک رکعت پڑھکر انتظار کرے حتی کہ وہ گروہ اپنی نماز پوری کر کے واپس چلا جائے اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ شریک ہو جائے اور امام اسکو ایک

رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے، (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو حدیث ابن عمرؓ، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۴ میں ہے کہ امام پہلے طائفہ کو ایک رکعت پڑھا دے پھر وہ دشمن کے مقابلے میں چلا جائے اور اب دوسرا طائفہ آجائے امام اسکو دوسری رکعت پڑھا کر سلام پیر دے پھر یہ دوسرا طائفہ چلا جائے اور پہلا طائفہ واپس آکر یا اپنی جگہ پر باقی نماز لاحق کی طرح بدون قرأت کے ادا کر لے اور اسکے بعد دوسرا طائفہ مسبوق کی طرح قرأۃ کے ساتھ باقی نماز پڑھے،

جواب: سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث بیان جواز پر محمول ہے

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) یہ صورت کتاب الاثار ص ۵۰۵ للامام محمد میں ابن عباسؓ سے بھی موقوفا مروی ہے لیکن یہ غیر مدرک بالقیاس ہونیکی وجہ سے حکما مرفوع ہے (۲) احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۳۱۶ میں ابن مسعودؓ سے بھی یہ صورت منقول ہے۔ (۳) عبدالرحمٰن بن سمرۃؓ نے غزوۂ کابل میں صلوۃ خوف اسی طریقہ پر ادا کی تھی (سنن ابی داؤد) (۴) یہ اوفق بالقران ہے کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم (نساء آیت ۱۰) اس میں پہلے فریق کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں طریقۂ شوافع کا احتمال نہیں ہے (۵) طریقۂ شوافع پر قلب موضوع لازم آتا ہے کیونکہ اسمیں امام کو مقتدی کے تابع ہوکر اسکا انتظار کرنا پڑتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ صحاح ستہ میں موجود ہے بخلاف حدیث سہل بن ابی حثمہؓ کے، واضح رہے کہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر کیا گیا یہ حکم اسوقت ہے جب سفر میں ہو اور اگر حضر میں ہو تو امام کے پیچھے دو رکعت پڑھے (معارف السنن ج ۵ ص ۴۵، اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۵۹ وغیرہما)

حدیث: عن جابرؓ قوله فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات وللقوم ركعتان. اشکال: اگر یہ حضر میں ہوئی تو آنحضرت ﷺ کی چار رکعات تو صحیح ہیں لیکن قوم کی دو رکعتیں کیسی ہوئیں؟ اور اگر یہ حالت سفر میں ہوئی تو لوگوں کی دو رکعتیں تو صحیح ہیں لیکن حضور کی چار رکعات پر اشکال ہے، کیونکہ عندالاحناف سفر میں اتمام منع ہے۔

جوابات: (۱) بعض نے للقوم رکعتان کی مراد یہ بیان کی ہے کہ قوم نے آنحضرتؐ کیساتھ دو رکعتیں پڑھیں اور باقی دو دو رکعتیں تنہا تنہا پوری کیں کیونکہ وہ سب مقیم تھے (۲) شوافع

نے کہا یہ نماز بحالت قصر پڑھی گئی لیکن آپ ﷺ نے دو رکعات کر کے ہر ایک گروہ کے ساتھ دو مرتبہ نماز پڑھائی اسلئے دوسری نماز آپ ﷺ کی نفل تھی اس میں اقتداء المفترض خلف المتنفل لازم آتا ہے جو عندالاحناف جائز نہیں اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ ایک نماز بنیت فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا (۳) آپ ﷺ نے فی الحقیقۃ دو ہی رکعات پڑھیں لیکن چار رکعات کی مقدار ٹھرے تھے لہذا اربع رکعات کی تعبیر حقیقۃ نہیں بلکہ بلحاظ مقدار ہے۔فلا اشکال (بذل المجہود ج ۲ص ۲۵۵،التعلیق ج ۲ص ۱۵۶)

باب صلوۃ العیدین

عید اصل میں عود تھا واو ساکن ما قبل مکسور ہونیکی وجہ سے واو یا سے بدل گیا جیسے میزان، اسکی جمع قیاسا اعواد ہونا چاہئے تھا مگر عود بمعنی لکڑی کی جمع سے فرق کرنے کیلئے جمع اعیاد آتی ہے۔

وجوہ تسمیہ: (۱) یہ عوداً سے ماخوذ ہے بمعنی لوٹنا، بار بار آنا لہذا عید کو عید اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے (۲) یا یہ دن ہر سال مسرت وخوشی کا پیغام لاتا ہے (۳) یا اس دن اللہ تعالی کے عوائد یعنی نعمتیں اور بخششیں بکثرت ہوتی ہیں وغیرہ اور اہل عرب بسا اوقات ہر مسرت کو عید سے یاد کرتے ہیں کما قال الشاعر، عید وعید وعید صرن مجتمعۃ : وجہ الحبیب ویوم العید والجمعۃ

واضح رہے کہ اہل مدینہ کیلئے دو دن کھیل کود یعنی نوروز اور یوم مہرجان کیلئے مقرر تھے آپ ﷺ نے ۲ھ میں فرمایا کہ اللہ تعالے نے تمہارے لئے ان دونوں کو بہتر دو دن سے بدل دیا ہے ایک عید الفطر دوسرا عید الاضحیٰ (ابوداؤد،نسائی)

یہاں دو مسائل خلافیہ ہیں حکم صلوۃ عیدین، مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ اور ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) اور صاحبین کے نزدیک نماز عیدین سنت مؤکدہ ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہری روایت کے مطابق واجب ہے، مجتبیٰ، خانیہ، بدائع، ہدایہ، محیط، درمختار وغیرہ میں اسکی تصریح موجود ہے اور یہ حنفیہ کا مفتی بہ مذہب ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث اعرابی فقال ھل علی غیرھن فقال لا الا ان تطوع (متفق علیہ، مشکوۃ ج ۱ص ۱۳) (۲) اس میں اذان واقامت نہیں جو سنیت کی دلیل ہے،

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) صاحب بدائع نے فصل لربک وانحر (الآیہ) سے استدلال کیا ہے کیونکہ اسکی ایک تفسیر یہ بھی ہے صل صلوۃ العید وانحر الجزور (روح المعانی ج ۳ ص ۲۸۴) (۲) ولتکبروا اللہ علی ماھداکم (البقرۃ آیت ۱۸۵) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد صلوۃ عید ہے اور امر کو وجوب کیلئے مانا گیا ہے (۳) آنحضرت ﷺ نے نماز عیدین پر بلا ترک مواظبت فرمائی ہیں جو علامت وجوب ہے،

جوابات: (۱) وہ شخص دیہاتی تھا اور دیہات میں نماز عید واجب نہیں ہوتی (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ اس وقت تک نماز عید واجب نہ ہوئی ہو اس کے بعد واجب ہوئی (۳) اس حدیث میں صلوات خمسہ کی فرضیت کا بیان ہے اور ہم تو نماز عید کے وجوب کے قائل ہیں نہ کہ فرضیت کے (۴) آنحضرت ﷺ نے فریضہ یومیہ بیان فرمایا ہے اور نماز عید تو فریضہ سنویہ ہے (۵) اذان واقامت تو فرض اعتقادی کیلئے ہوتی ہے اور عیدین فرض اعتقادی کے اندر داخل نہیں (اوجز المسالک ج ۲ ص ۱۳۵، معارف السنن ج ۴ ص ۴۲۶ وغیرہما)

عدد تکبیرات عیدین میں اختلاف: مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور علماء حجاز کے نزدیک پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے پانچ یعنی بارہ زائد تکبیرات ہیں (۲) مالک (فی روایۃ) اور فقہائے اہل مدینہ کے نزدیک تکبیرات زوائد گیارہ ہیں چھ رکعت اولی میں اور پانچ رکعت ثانیہ میں (۳) ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، ثوریؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک تکبیرات زوائد چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قرأت سے قبل اور تین دوسری رکعت میں قرات کے بعد۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) اثر مذکور فی الباب (۲) عن کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جدہ ان النبی ﷺ کبر فی الاولی سبعا قبل القرأۃ وفی الاخریٰ خمسا قبل القرأۃ (ترمذی، ابن ماجہ، ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۶) دونوں حدیث میں مالکؒ کے نزدیک چھ تکبیرات زوائد ہیں اور ساتویں تکبیر تحریمہ ہے جبکہ شوافع وحنابلہ کے نزدیک ساتوں تکبیرات زائد ہیں،

دلائل احناف: (۱) عن سعید بن العاصؓ قال سألت اباموسی وحذیفۃ کیف کان رسول اللہ ﷺ یکبر فی الاضحی والفطر فقال ابو موسی کان یکبر

اربعاتکبیرہ علی الجنائز (ای مثل تکبیرہ علی الجنائز) فقال حذیفة صدق (ابوداؤد ص۱۶۳) یہاں تکبیرات جنازہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے یہ بات راسخ ہوجاتی ہے کہ چار تکبیرات میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین تکبیرات زوائد ہیں، (۲) عن القاسمؒ قال حدثنی بعض اصحاب النبی ﷺ قال صلی بنا النبی ﷺ یوم عید فکبر اربعا اربعاثم اقبل علینا بو جهه حین انصرف فقال لاتنسوا، کتکبیرة الجنازة واشاره باصبعه وقبض ابهامه (طحاوی) قال الامام الطحاوی هذا حدیث حسن الاسناد (۳) اخبرنا سفیان الثوریؒ عن ابی اسحاق عن علقمة والاسود ان ابن مسعودؓ کان یکبر فی العیدین تسعا اربع قبل القرأة ثم یکبر فیرکع وفی الثانیة یقرأفاذافرغ کبر اربعاثم رکع (درایۃ) ابن حجرؒ نے اس کے سند کو صحیح مانا ہے، موطا محمد ص۱۴۱ میں اور بھی متعدد احادیث ہیں اور یہ حدیث دوسری عبارت کے ساتھ مذکور ہے،

جوابات: (۱) حدیث مرفوع کے مقابلہ میں فعل ابوہریرۃ قابل حجت نہیں ہوسکتا (۲) کثیر بن عبداللہ کے متعلق یحی بن معین فرماتے ہیں لیس بشیء، شافعیؒ فرماتے ہیں رکن من ارکان الکذب، ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کذاب، نسائیؒ اور دارقطنیؒ فرماتے ہیں متروک الحدیث، اس طرح ائمہ ثلاثہ کے اور جو دلائل ہیں وہ سب کے سب ضعیف ہیں۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلائل حنفیہ قوی السند ہیں، (۲) ابن مسعودؓ کے قول وعمل سے احناف کی تائید ہوتی ہے (۳) نماز میں اصل طمانیت اور عدم حرکت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تکبیرات کم سے کم ہوں (۴) احناف کی تائید پہلی صف کی رواۃ سے ہوتی ہے جیسے ابن مسعودؓ، ابوموسیٰ الاشعریؓ، عمرؓ وغیرہم اور ائمہ ثلاثہ کے رواۃ نساء مثلاً عائشہؓ اور صبیان جیسے ابن عمرؓ لہذا صف اول کے رواۃ کی ترجیح ہوگی، امام محمدؒ لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف اولویت میں ہے ورنہ تینوں جائز ہے

غنا اور سماع

حدیث: عن عائشةؓ قالت إن أبا بکر دخل علیها وعندها جاریتان فی ایام منی تدففان وتضربان الخ غنا اور سماع کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج۳ ص۶۴-۴۷ میں ملاحظہ ہو۔

عصا لیکر خطبہ دینا

حدیث: عن البراءؓ ان النبی ﷺ نوول یوم العید قوسا فخطب علیه وعن عطاء مرسلاأن النبی ﷺ کان اذاخطب یعتمد علی عنزته اعتمادا ،
دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض وقت آنحضرت ﷺ کمان وغیرہ پر ٹیک لگا کر خطبہ پڑھتے تھے، اس بنا پر (۱) بعض علماء فرماتے ہیں جوممالک جہاد و جنگ کے ذریعہ فتح ہوئے ہیں وہاں خطبۂ جمعہ اور عیدین کے وقت کمان، عصا، یا تلوار ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ اور جوممالک بغیر جہاد فتح ہوئے ہیں وہاں عصا وغیرہ لیکر خطبہ دینا مسنون نہیں جیسے مدینہ، (۲) اور بعض علماء نے اسکو مطلقا مکروہ کہا ہے، اسکی تفصیلی بحث (الطحطاوی علی المراقی ص ۲۸۰ اور البحر الرائق وغیرہ میں ملاحظہ ہو)

عید کی نماز میدان میں پڑھنا افضل ہے:

حدیث: عن أبی هریرةؓ أنه أصابه مطر فی یوم عید فصلی بهم النبی ﷺ صلوة العید فی المسجد ،

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک عید کی نماز دوسرے فرائض کی طرح مسجد میں پڑھنا ہی افضل ہے، (۲) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک میدان میں پڑھنا افضل ہے

دلیل شافعیؒ: حدیث الباب ہے۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: قال ابن ملکؒ کان النبی ﷺ یصلی صلوة العید فی الصحراء الااذا أصابهم مطر فیصلی فی المسجد ، اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی مواظبت میدان میں پڑھنے کی تھی اگر مسجد میں پڑھنا افضل ہوتا تو مسجد نبوی کو ترک کر کے میدان میں کبھی نہیں پڑھتے،

جواب: وہ تو بارش کے عذر کی بنا پر تھا، ہم بھی کہتے ہیں عند العذر مسجد میں پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں،

باب فی الاضحیة

کتب لغات میں لکھتے ہیں اضحیہ بضم الہمزۃ اور اِضحیہ بکسر الہمزۃ بمعنی قربانی ج اَضَاحی، یوم الاضحیٰ قربانی کا دن، حکم اضحیہ: اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ ہے

(۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور صاحبین (فی روایۃ) کے نزدیک ہر مقیم صاحب نصاب پر واجب ہے یہ حنفیہ کا مفتیٰ بہ مذہب ہے

دلائل جمہور: عن أم سلمةؓ مرفوعا اذادخل العشر وأرادبعضكم أن يضحى فلا يمس من شعره وبشره شيئا (مسلم، مشکوۃ ج۱ص۱۲۷) یہاں قربانی کو ارادہ کے ساتھ معلّق کیا ہے والتعليق بالارادة ينافي الوجوب، معلوم ہوا وہ واجب نہیں، وفي بعض رواية أن أبابكرؓ وعمرؓ كانا لايضحيان مخافة أن يرى الناس ذالك واجباً،

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى (فصل لربك وانحر) کیونکہ صیغۂ امر وجوب کا مقتضی ہے، (۲) عن ابن عمرؓ قال اقام رسول الله ﷺ بالمدينة عشر سنين يضحى (ترمذی، مشکوۃ ج۱ص۱۲۹) اس سے معلوم ہوا کہ دس سال حضور ﷺ نے قربانی پر مواظبت فرمائی ہیں جو وجوب کی دلیل ہے، (۳) عن جندبؓ مرفوعا من ذبح قبل الصلوة فليذبح مكانها اخرى (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱ص۱۲۶) اگر واجب نہ ہوتا تو اعادہ کا حکم نہ ہوتا، (۴) عن ابى هريرةؓ أنه عليه السلام قال من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا (حاكم) وفي مسند أحمد من وجد سعة فلم يضح لا يحضر مصلانا،

جوابات: (۱) حدیث ام سلمہؓ کا جواب یہ ہے کہ ارادے کا تعلق وجوب وسنت دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے مثلاً من أراد الجمعة فليغتسل ومن اراد الحج فليعجل،

حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے پاس اتنا مال ہی نہیں ہوتا تھا کہ ہر سال قربانی کریں کیونکہ یہ دونوں حضرات بقدر ضرورت ہی بیت المال سے وظیفہ لیا کرتے تھے لہذا اغناء نہیں ہے جو وجوب اضحیہ کی ایک شرط ہے لہذا اس سے عدم وجوب پر استدلال درست نہیں ہے۔

حدیث :عن جابر ؓ أن النبی ﷺ قال البقرة عن سبعة والجزور عن سبعة ،،قربانی کے جانور دو قسم کی ہیں،(۱) چھوٹے مثلاً بکرا، بکری، دنبہ، بھیڑ،(۲) بڑے مثلاً گائے، بیل، بھینس، بھینسا، اونٹ، اونٹنی ان کے علاوہ مرغا وغیرہ اور کسی جانور کی قربانی درست نہیں، بقرہ میں سب کے نزدیک سات آدمی کا اشتراک جائز ہے لیکن اونٹ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب :(۱) امام اسحٰقؒ اور بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اونٹ میں دس آدمی تک شریک ہو سکتے ہیں،(۲) جمہور ائمہ فرماتے ہیں بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی سے زائد کا اشتراک جائز نہیں،

دلیل اسحٰقؒ :عن ابن عباس ؓ قال کنا مع النبی ﷺ فی سفر فحضر الأضحی فاشترکنا فی البقرة سبعة وفی البعیر عشرة (ترمذی)

دلائل جمہور :(۱) حدیث الباب،(۲) روی البر قانی قال لنا النبی ﷺ اشترکوا فی الابل والبقر کل سبعة منا فی بدنة ،ایسا ہی متعدد احادیث ہیں،

جوابات :(۱) اونٹ کے بارے میں، بعض میں سات کا ذکر ہے اور بعض میں دس کا، لہذا احتیاطاً اسمیں ہے کہ سات میں اشتراک ہو کیونکہ زیادة علی السبعة میں اختلاف ہے (۲) بعض نے کہا دس کی روایت منسوخ ہے چنانچہ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ ایک اونٹ کو سات آدمی کی طرف سے ذبح کرنا اسکے لئے ناسخ ہے (۳) بعض نے حدیث ابن عباس ؓ کو موقوف قرار دیا لہذا وہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں، (۴) یہ حدیث تقسیم فی الغنائم کے بارے میں ہے کما قال ابن القیمؒ (۵) اس سے وجوب اضحیہ مراد نہیں بلکہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے (بذل المجہود ج ۴ ص ۵۷ وغیرہ)

حدیث :عن نافع أن ابن عمر ؓ قال الأ ضحی یو مان بعد یوم الأ ضحی

مسئلہ خلافیہ، مذاہب :(۱) ابن سیرینؒ، ابن ابی سلیمانؒ وغیرہما کے نزدیک قربانی صرف ایک دن ہے یعنی دسویں ذی الحجہ،(۲) شافعیؒ، حسن بصریؒ، اوزاعیؒ، اور عطاءؒ کے نزدیک چار دن ہیں، (۳) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک تین دن ہیں،

دلیل ابن سیرینؒ وغیرہ: حدیث ابی بکرہ ہے جسکے آخر میں یہ الفاظ ہیں ألیس یوم النحر قلنا بلی (بخاری) یہاں ألنحر کے الف لام جنسی ہے اور یوم کو اسکی طرف اضافت کی گئی لہذا جنس نحر منحصر ہے اسی دن میں تو قربانی کیلئے ایک ہی دن ثابت ہوا،

دلائل شافعیؒ، غیرہ: (۱) عن جبیر بن مطعمؓ انه علیه السلام قال کل فجاج ای طرق منی منحر وفی کل أیام التشریق ذبح (ابن حبان) ایام تشریق یوم النحر کے بعد تین روز ہیں لہذا مجموعہ چار روز ہیں (۲) عن ابی سعید الخدریؓ أنه علیه االسلام قال أیام التشریق کلها ذبح (أخرجه ابن عدی فی الکامل)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن علیؓ انه کان یقول أیام النحر ثلاثة أیام أولهن أفضلهن (رواه الکرخی فی مختصرہ) (۳) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ قالا النحر ثلاثة أیام أو لها أفضلها، اسطرح اور بھی متعدد آثار صحابہ ہیں،

جوابات: (۱) النحر کے الف لام جنسی، معنی کمال کیلئے مستعمل ہوا جیسا کہ السمال الإبل، المسلم من سلم المسلمون (۲) قربانی کیلئے ایک دن کہنا یہ قرآن کی آیت لیذکروا اسم الله فی أیام معلومات کے مخالف ہے (۳) جبیر بن مطعمؓ کی حدیث منقطع ہے کما قال البزاز (۴) ابوسعید خدریؓ کی حدیث ضعیف ہے کما قال النسائیؒ وابن المدینیؒ اور ابن ابی حاتم نے اسکو موضوع قرار دیا، (التعلیق ج۲ ص۲۷ اوغیرہ)

باب العتیرة

حدیث: عن أبی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ لا فرع ولا عتیرة،

فرع کہا جاتا ہے جانور کا وہ پہلا بچہ جسکو کفار اپنے بتوں کے نام پر ذبح کرتے تھے، یا بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تا کہ وہ کثیر النسل ہو اور مال میں برکت ہو اور بعض نے کہا جب کوئی اونٹنی ایک سو بچہ جنتی ہے پھر اسکے بعد جو بچہ جنتی ہے اسکو ذبح کر دیتے تھے اور اسکو فرع کر کے نام رکھتے تھے،

عتیرۃ اس جانور کو کہا جاتا جسے ماہ رجب کے پہلے عشرہ میں اپنے معبود کا تقرب حاصل کرنے کیلئے ذبح کیا جاتا تھا کیونکہ یہ اشہر حرم کے پہلا مہینہ ہے اسلئے اسکی تعظیم کیلئے ایسا کرتے تھے،

ابتداء اسلام میں مسلمان تقرب الی اللہ کا ذریعہ سمجھ کر اللہ کے نام پر یہ دونوں عمل کرتے تھے

آخر میں اسکے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہوا کہ یہ حکم ابتک باقی ہے یا نہیں،

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور بیہقیؒ کے نزدیک اب بھی یہ دونوں عمل مستحب ہیں، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک اسکا حکم منسوخ ہوگیا ہے، قال القاضی عیاضؒ إن جماهيرا لعلماء على انه منسوخ وبه جزم الحازميؒ ونقل عن العلماء ترکهما الاابن سیرینؒ کما قاله الحافظ فی الفتح، اور دلیل نسخ حدیث الباب ہے کیونکہ کسی چیز کا ثبوت پہلا ہوتا ہے اور منع بعد میں ہوتا ہے لہذا یہ حدیث تمام احادیث مثبت کیلئے ناسخ قرار دیجائیگی ، نیز اسمیں بت پرستوں کی مشابہت سے حفاظت بھی ہوتی ہے، اور نیز یہ احکام مشروعیت اضحیہ کے پہلے کی ہے اضحیہ کے بعد یہ منسوخ ہوگیا ہے

باب صلوة الخسوف

خسوف بمعنی نقصان، ذلت، فقہاء کے اصطلاح میں خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے کما قال الله تعالیٰ فاذا برق البصر و خسف القمر کسوف بمعنی سورج گرہن، اور بعض حضرات نے لفظ کسوف کے مانند لفظ خسوف کو بھی دونوں جگہ استعمال کیا ہے، امام منذریؒ نے کہا ہے کہ احادیث کسوف انیس (۱۹) اشخاص نے روایت کی ہیں بعض نے کاف کے ساتھ کسوف اور بعض نے خاء کیساتھ خسوف، اس سے معلوم ہوا یہ دونوں لفظ مترادف ہیں، یہاں خسوف سے سورج گرہن مراد ہے، آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک مرتبہ ۱۰ھ میں خسوف شمس ہوا تھا جس دن آپ ﷺ کے صاحبزادہ حضرت ابراھیمؓ کا انتقال ہوا تھا، چونکہ زمانۂ جاہلیت میں ستارہ پرستی عام تھی اس بنا پر بعض لوگوں نے سمجھا کہ حضرت ابراھیمؓ کی وفات کیوجہ سے یہ گرہن ہوا ہے تو آنحضرت ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھکر ایک طویل خطبہ دیا جس میں اس غلط فہمی کی اصلاح کی کہ ان الشمس والقمر آيتان من ايات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحيوته (بخاری) لیکن بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ سورج اور چاند کے درمیان زمین کے آجانے کیوجہ سے گرہن ہوتا ہے، فی الحقیقت یہ قول صحیح نہیں اور اگر صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی اس قول وحدیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ زمین کا بیچ میں آنا سبب ظاہری ہے اور باری تعالی کا حکم سبب حقیقی ہے اس سے اصل میں

تمام اجرام فلکیہ کا ایکدن بے نور ہوجانے کیطرف اشارہ کرتا ہے اس اعتبار سے یہ مذکر آخرت ہے لہذا ایسے مواقع پر نماز وغیرہ سے رجوع الی اللہ مناسب ہے اسلئے اسکی مشروعیت پر پوری امت کا اجماع ہے جمہور کے نزدیک صلوۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے بعض حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے، مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے (عمدۃ القاری وغیرہ)

طریقۂ صلوۃ کسوف میں اختلاف: مذاہب: (۱) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک ایک رکعت میں دو رکوع ہیں (۲) حنفیہ اور ثوریؒ کے نزدیک حسب معمول ایک رکعت میں ایک رکوع ہے (ترمذی ج۱ص۱۲۵)

دلائل ائمۂ ثلثہ: عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی وہ احادیث ہیں جو اسی باب کی فصل اول کے شروع میں ج۱ص۱۲۹ اور ج۱ص۱۳۰ پر مذکور ہیں اور اسیطرح مسلم ج۱ص۲۹۸ میں حضرت اسماءؓ کی روایت اور بخاری ج۱ص۱۴۳ مسلم ج۱ص۲۹۹ میں عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت اور نسائی ج۱ص۲۱۸ میں ابو ہریرۃؓ کی روایت میں بھی دو رکوع کی تصریح پائی جاتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن النعمان بن بشیرؓ ان النبی ﷺ صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد (نسائی، مشکوۃ ج۱ص۱۳۰) (۲) عن ابی بکرۃؓ خسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ فخرج یجر ردائه حتی انتهی الی المسجد وثاب الیه الناس فصلی بهم رکعتین (بخاری ج۱ص۱۴۵) اور نسائی ج۱ص۲۲۳) کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں فصلی رکعتین کما تصلون، (۳) عن قبیصة بن مخارق الهلالیؓ قال کسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ الی قوله فاذا رأیتموها فصلوا کاحدث صلوة صلیتموها من المکتوبة (ابوداؤد ج۱ ص۱۶۸، نسائی) من المکتوبۃ سے مراد صلوۃ فجر ہے کیونکہ کسوف اشراق کے وقت ہوا تھا لہذا اس سے پہلے آخری نماز صبح کی ہوتی ہے (ابوداؤد ج۱ص۱۶۸) اور اسکی دونوں رکعتوں میں ایک ہی رکوع ہے لہذا صلوۃ خسوف میں بھی ایک ہی رکوع ہوگا، (۴) عن ابی بکرۃؓ انه علیه السلام صلی رکعتین مثل صلوتکم هذه فی کسوف الشمس والقمر (رواہ الحاکم وقال علی شرط الشیخین) اسیطرح اور بھی روایت ہیں،

جوابات (۱) نماز کسوف کے رکوع کے بارے میں آنحضرت ﷺ کی فعلی روایات مضطرب ہیں چنانچہ ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی ایک روایت سے ایک رکعت میں تین رکوع کا ثبوت ملتا ہے اور علیؓ اور ابن عباسؓ کی دوسری روایت سے ایک رکعت میں چار رکوع ہونے کا ثبوت ملتا ہے اور ابی بن کعبؓ اور علیؓ کی اور ایک روایت سے ایک رکعت میں پانچ رکوع ہونیکا ثبوت ملتا ہے لیکن انکے مقابلے میں آنحضرت ﷺ کی قولی حدیث اضطراب سے محفوظ ہے وہاں ایک رکوع کا ذکر ہے لہذا وہی راجح ہوگی، (۲) نماز کسوف میں آنحضرت ﷺ کے سامنے دوزخ وغیرہ کا منظر پیش کیا گیا تو گھبراہٹ کی وجہ سے کبھی کبھی سر اٹھاتے اور پیچھے ہٹتے اس سے بعض حضرات کو تعدد رکوعات کا خیال ہوگیا لیکن حضور ﷺ کے اس عمل سے تمام امت کیلئے تعدد رکوع کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ یہ تو آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی اور وہ رکوع صلوۃ نہیں تھا بلکہ رکوع آیات ونشانیات خداوندی تھا جسے دیکھکر سجدہ ورکوع کرنیکی نظائر احادیث میں موجود ہیں مثلاً ابن عباسؓ کے پاس جب بعض ازواج مطہرات کی وفات کی خبر پہنچی تو وہ سربسجود ہوئے فقیل أتسجد فی هذه الساعة فقال قال رسول الله ﷺ اذا رأيتم اية فاسجدوا، ای اٰية أعظم من ذهاب أزواج النبی ﷺ ،اسطرح نبیؐ جب فتح مبین کیلئے مکہ جارہے تھے، عمارات مکہ پر نظر پڑتے ہی سر جھکا لئے کیونکہ فتح مکہ اٰیۃ من اٰیات اللہ ہے (۳) ایک سے زائد رکوع کی روایات میں بوجہ اختلاف شک پیدا ہوگیا لیکن ایک رکوع والی روایات یقینی ہیں اسلئے اسی پر عمل ضروری ہے (۴) حنفیہ کے دلائل تمام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں لہذا ترجیح انہیں کی ہوگی، (التعلیق ج ۲ ص ۷۷، فتح القدیر ج ۱ ص ۴۳۴ وغیرہما)

صلوۃ کسوف میں اخفاء قرأت کی سنیت: حدیث: عن سمرة بن جندبؓ قال صلی بنا رسول الله ﷺ فی کسوف لا نسمع له صوتا،،

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحقؒ، ابو یوسفؒ، اور محمدؒ کے نزدیک نماز کسوف میں جہر قرأت مسنون ہے، (۲) ائمہ ثلثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اخفاء قرأت مسنون ہے،

دلیل احمد وغیرہ: عن عائشةؓ ان النبی ﷺ صلی صلوة الکسوف وجهر بالقرأة فیها (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۵)

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب: (۲) عن ابن عباسؓ قال ماسمعت من النبی ﷺ فی صلوۃ الکسوف حرفا (طحاوی) وفی روایۃ صلیت مع النبی ﷺ فلم اسمع منہ حرفا (حاشیۂ ابوداؤد ج اص ۱۶۸، احمد، ابویعلی) (۳) دن مظہر جلال باری تعالیٰ ہے ایسے موقع پر اخفاء مناسب ہے اسلئے دن کی نماز میں اخفاء کا حکم ہے، ہاں جمعہ اور عیدین اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان اوقات میں عنایات باری تعالیٰ کا نزول عام ہوتا ہے اسلئے وہاں جہر کا حکم دیا گیا،

جوابات: (۱) علامہ انورشاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ عائشہؓ کی بعض روایت میں فحزرت قرأته فرأيت انه قرأ سورة البقرة ہے کما عند ابی داؤد فی سننہ ج اص ۱۶۸، حزرت کے معنی ظننت کے ہیں (میں نے اندازہ کیا) بعض رواۃ نے اسکی تعبیر جہر سے کردی لہذا اس سے جہر کسطرح ثابت ہو؟ (۲) جمہور اس سے خسوف قمر مراد لیتے ہیں (۳) آنحضرت ﷺ سرّی نماز میں بھی گاہ بگاہ تعلیم کیلئے ایک دو آیت جہراً پڑھ لیتے تھے یہاں بھی دو ایک آیت جہراً پڑھنا مراد ہے لہذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوگا (۴) قال الملا علی قاریؒ واذا حصل التعارض وجب الترجیح بأن الا صل فی صلوٰۃ النهار الإخفاء

باب فی سجود الشکر

حدیث: عن ابی بکرۃؓ قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاءه أمر سرورًا اويسر به خرّ ساجدا شاكرا لله تعالى، (مشکوۃ ص ۱۳۱) سجدۂ شکر کسی نعمت کے حصول یا کسی مصیبت کے خاتمہ کے موقع پر کیا جاتا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، محمدؒ کے نزدیک سجدۂ شکر سنت ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک علی الإنفراد کوئی سجدہ کرنا مکروہ ہے لہذا سجدۂ شکر بھی مکروہ ہے

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حدیث الباب (۲) جب آپ ﷺ کو ابوجہل لعین کے قتل ہوجانے کی خبر ملی تو آپ نے سجدۂ شکر کیا (۳) صدیق اکبرؓ نے مسیلمۂ کذاب کے مرنے کی خبر سنکر سجدۂ شکر کیا ہے (۴) علیؓ نے ایک خارجی کے قتل پر سجدۂ شکر کیا۔

دلائل امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ: یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کی نعمتیں ان گنت ہیں اگر بندے پر ہر ہر نعمت کے بدلے میں بطور سنت سجدۂ شکر کا حکم ہو تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگی،

جوابات: (۱) جتنی احادیث میں سجدے کا ذکر ہے ان سے مراد ایسی نمازیں ہونگی جہاں جزء بولکر کل مراد لیا جاتا ہے، اس تاویل پر قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کو جب جنگ میں فتح کی خوشخبری دی گئی تو آپؐ نے چاشت کے وقت دو رکعت نماز پڑھی، (۲) بعض نے کہا وہ سب منسوخ ہے

باب الا ستسقاء

استسقاء کی تحقیق: استسقاء کا لغوی معنی پانی طلب کرنا، سیرابی چاہنا اور اصطلاحی معنی قحط اور خشک سالی میں طلب بارش کیلئے بتائے گئے طریقوں پر نماز پڑھنا اور دعا کرنا،

حدیث: عن عبد الله بن زید قال خرج رسول الله ﷺ بالناس الی المصلی یستسقی فصلی بهم ركعتين ،، (مشکوۃ ص۱۳۲)

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک استسقاء دو رکعت نماز کے ضمن میں ہونا مسنون ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک اسکی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے ضمن میں ادا کیا جائے یہ افضل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ میدان میں نکل کر دعا و استغفار کرے (قدوری) تیسری صورت یہ ہے کہ خطبہ جمعہ اور عیدین کے اندر دعا کر لی جائے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ صلی فیه ركعتين كصلوة العيد (سنن اربعہ)

دلائل ابوحنیفہ: (۱) استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا (سورہ نوح) یہاں اللہ تعالی نے بارش کا اتارنا صرف استغفار پر معلق کیا ہے (۲) عن أنسؓ ان رجلا دخل المسجد في يوم الجمعة ورسول الله ﷺ قائم يخطب فقال يارسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغثنا فقال فرفع رسول الله ﷺ يديه ثم قال اللهم أغثنا اللهم أغثنا (بخاری، مسلم) یہاں بھی استسقاء میں صرف دعا کا ثبوت ملتا ہے (۳) کعب بن مرۃؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرتؐ سے بارش کی دعا چاہی آنحضرت ﷺ نے دونوں ہاتھ اٹھا کر دعا کر دی، (۴) یہ حدیث حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کما روی سعید بن منصور عن الشعبیؒ خرج عمرؓ ليستسقي فلم يزد على

الاستغفار الخ (مصنف ابن ابی شیبہ، معارف السنن) ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء کیلئے نماز ضروری نہیں صرف دعا کافی ہے۔

جوابات: حدیث الباب اسی طرح حدیث ابن عباسؓ وغیرہ ابوحنیفہؒ کے خلاف نہیں کیونکہ آپ بھی نماز کو افضل صورت فرماتے ہیں۔

قولہ وحول رداءہ: چادر کا پلٹنا تفاول کیلئے ہے یعنی قحط اور خشک سالی کی موجودہ حالت کو خوشحالی اور فراوانی سے تبدیل ہوجانے کی طرف اشارہ ہے۔

قلب رداء کے متعلق اختلاف مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ اور محمدؒ کے نزدیک امام مقتدی دونوں کیلئے قلب رداء مسنون ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کیلئے مسنون ہے۔

دلیل ائمہ ثلثہ: عن عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداء فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه (مسند احمد ج ۴ ص ۴۱)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث الباب (۲) فی حدیث عائشةؓ ثم رفع يده فلم يترك الرفع حتى بدأبياض ابطيه ثم حول الى الناس ظهره وقلب اوحول ردائه وغيره (ابوداؤد) ان روایات میں صرف آنحضرت ﷺ کے قلب رداء کا ذکر ہے اور یہ غیر مدرک بالقیاس ہونیکی وجہ سے مقتدی کو امام پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔

جوابات: (۱) تحول الناس معہ کے معنی لوگوں قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ تحول کے معنی انصراف ہے نہ کہ تحویل یعنی خطبہ سنتے وقت بعض لوگ قبلہ سے پھر گئے تھے لیکن نبی علیہ السلام جب خطبہ سے فارغ ہوکر متوجہ الی القبلہ ہوئے تو تمام لوگ آپکے ساتھ قبلہ کیطرف متوجہ ہوگئے (اعلاء السنن ج ۸ ص ۱۵۱) (۲) صاحب قدوری نے کہا اس موقع پر لوگوں کا قلب رداء کرنا ایسا تھا جیسا کہ حضور ﷺ کو نماز کی حالت میں جوتے نکالتے دیکھکر صحابہؓ نے بھی اپنے جوتے نکالدیئے تھے لہذا وہاں جوتے کا اتارنا جس طرح حجت نہیں تھا اسطرح یہ بھی حجت نہ ہوگا،

طریقہ قلب رداء: کہ چادر کے نیچے کی جانب اوپر کو اور دایاں کنارہ بائیں طرف اور بائیں دائیں طرف کی جائے، اسکی دوسری صورت عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں، نیز صلوۃ استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب اسمیں قرأت سرًا ہے یا جہرًا خطبہ استسقاء قبل الصلوۃ ہے یا بعد الصلوۃ وغیرہ کے مسائل کو عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں،

کتاب الجنائز

جنائز یہ جنازۃ بفتح الجیم کی جمع ہے اور بکسر الجیم وہ چارپائی جس پر میت ہو اور تختۂ تابوت کو بھی کہا جاتا ہے اور بعض نے اسکا برعکس بتایا، نماز جنازہ مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال شروع ہوئی (اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۲۰)

حکمت نماز جنازۃ: قال النبی ﷺ ما من مسلم یموت فیقوم علی جنازتہ اربعون رجلا لا یشرکون باللہ شیئا الا شفعھم اللہ۔

باب عیادۃ المریض وثواب المرض

حدیث: عن أبی ھریرۃؓ قولہ ردالسلام، سلام کرنا سنت ہے اور اسکا جواب دنیا فرض کفایہ یا واجب ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۴ ص ۴۶۹ میں ملاحظہ ہو، قولہ وعیادۃ المریض بعض کے نزدیک عیادت مریض واجب اور بعض کے نزدیک سنت ہے آخری قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے بعض وقت اسکا ترک بھی ثابت ہے یہ تو علامت سنیت ہے،

قولہ وإجابۃ الدعوۃ: یعنی کوئی شخص اپنی مدد کیلئے بلائے تو اسکی مدد کی جائے بعض نے کہا اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ضیافت کیلئے مدعو کرے تو اس میں شرکت کی جائے بشرطیکہ وہ ایسی ضیافت نہ ہو جسکی شرکت گناہ کا باعث ہو، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۳ ص ۱۱۶ باب الولیمہ کے تحت ملاحظہ ہو۔

قولہ وتشمیت العاطس: یعنی چھینکنے والے کا جواب دنیا، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۴ ص ۴۸۲ میں ملاحظہ ہو۔

شہداء حکمی کے اقسام: حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الشھداء خمسۃ المطعون والمبطون والغریق الخ (مشکوۃ ص ۱۳۴) یعنی بلا اختیار و بلا قصد جو پانی میں ڈوب گیا ہو تو وہ بھی شہید حکمی ہے اس حدیث میں پانچ قسم کے شہیدوں کا تذکرہ کیا گیا ہے انکے علاوہ حکمی شہیدوں کی اور بھی بہت زیادہ قسمیں ہیں (۱) مثلا ذات الجنب (نمونیہ کی بیماری)

(۲) سل یعنی پھیپھڑوں میں زخم اور منہ سے خون آنے لگنے والی بیماری جیسے ٹی بی، (۳) اسلامی حکومت کی سرحدوں کی حفاظت کے دوران مرجانے والا، (۴) جسکو شہادت کی پرخلوص تمنا ہو مگر اسے شہادت کا موقع نصیب نہو لیکن دل میں رکھتے ہوئے مرجائے، (۵) جس شخص کو کسی سے عشق ہوگیا اور اس نے اپنے عشق کو چھپایا اور اسی حال میں انتقال ہوگیا، (٦) طلب علم میں مرنیوالے یعنی جو شخص تحصیل علم اور درس وتدریس یا تصنیف وتالیف میں مشغول ہو یا محض کسی علمی مجلس میں حاضر ہو، (۷) بلا اجرت اذان دینے والا مؤذن، (۸) جو شخص نوے برس کی عمر میں (۹) یا اسیب زدہ ہوکر مرے، (۱۰) وہ نیک فرزند جس پر والدین خوش ہوں، (۱۱) وہ نیک بخت بیوی جسکا شوہر اس پر راضی رہنے کی حالت میں مرجائے، (۱۲) جو شخص روزانہ اللھم بارک لی فی الموت وفیما بعد الموت پڑھے اور بستر مرگ پر اسکا انتقال ہوجائے، (۱۳) جو مریض لاالہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین چالیس مرتبہ پڑھے اور اسی مرض میں انتقال کرے، جو شخص صبح کے وقت تین مرتبہ اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم اور ھو اللہ الذی لاالہ الاھو ج عالم الغیب والشھادۃ ھو الرحمن الرحیم ٥ ھو اللہ الذی لا الہ الاھو الملک القدوس السلٰم المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر، سبحٰن اللہ عما یشرکون ٥ ھو اللہ الخالق البارئ المصور لہ الاسماء الحسنی یسبح لہ مافی السموات والارض وھو العزیز الحکیم٥ پڑھتا ہے لیکن حقیقی شہید صرف وہی شخص ہے جو اللہ تعالی کی راہ میں اپنی جان قربان کردے کما جاء فی الروایة من قاتل لتکون کلمة اللہ ھی العلیا فھو فی سبیل اللہ (متفق علیہ مشکوۃ ج ۲ ص ۳۳۱ مظاہر حق ج ۲ ص ۳۴۸ وغیرہ)

الفصل الثالث : حدیث: عن انسؓ. قولہ لایعود مریضا الابعد ثلث یعنی آپ ﷺ تین دن بعد مریض کی عیادت کیلئے تشریف لے جاتے تھے، لیکن دوسری احادیث مثلا واذامرض فعدہ (مسلم) عودوا المریض (متفق علیہ) وغیرہا سے ثابت ہوتا ہے کہ عیادت کسی زمانہ کیساتھ مقید نہیں ہے جب چاہے کرے خواہ پہلے کرے یا بعد میں کرے فوقع التعارض،

(مشکوۃ ص ۱۳۹)

جوابات: (۱) امام ذہبیؒ وغیرہ نے فرمایا حدیث انسؓ موضوع ہے (۲) بعض نے کہا اس میں ایک راوی مسلم بن علی ہے جو متروک ہے (۳) امام ابو حاتمؒ نے فرمایا یہ حدیث باطل ہے (التعلیق ج۲ ص۲۵۹ ، حاشیہ مشکوۃ ص۱۳۸)

واقعہ قرطاس اور شیعہ کا عمرؓ پر بیجا الزام: ''س، بخاری،، حدیث: عن ابن عباسؓ ......وقال رسول الله ﷺ لما کثر لغطهم واختلافهم قوموا عنی یعنی جبکہ صحابہؓ میں شور وغوغا اور اختلاف زیادہ ہوا تو فرمایا کہ میرے پاس سے اٹھ کھڑے ہو، اسکی تفصیل مشکوۃ ج۲ ص۵۴۸ میں درج ذیل عبارت سے ہے فقال ایتونی بکتف اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده ابدا فتنا زعوا و لا ینبغی عند نبی تنازع فقالوا ماشانه اهجر استفهموه الخ (متفق علیہ) اور بخاری کی کتاب العلم کی روایت میں اسطرح ہے قال عمرؓ ان النبی ﷺ غلبه الوجع وعند نا کتاب الله حسبنا فاختلفوا و کثر اللغط قال قوموا عنی الخ

تشریح: جب نبی علیہ السلام پر بیماری کی شدت ہوئی (یہ جمعرات کا دن تھا اور وفات سے چار دن پہلے کی بات ہے تو آنحضرت ﷺ نے حاضرین سے فرمایا شانہ کی ہڈی لے آؤ کیونکہ اس زمانہ میں اس ہڈی پر کتابت کی جاتی تھی ، یہ سنکر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ پر اس وقت شدت مرض غالب ہے اور یہ مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مزید تکلیف دی جائے ، ہمارے پاس کتاب اللہ ہے جو ہمیں کافی ہے اسکے اندر دین کی تمام ضروریات موجود ہیں، نیز الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا سے اعلان تکمیل دین ہو چکا تو اس سے ظاہر ہے کہ آپکے نوشتہ میں کوئی نئی بات نہیں ہوگی ، لیکن دوسرے لوگوں نے اپنی اپنی بات کہنی شروع کردی کوئی تو کہتا ہے کہ لکھنے کا سامان، قلم ودوات اور قرطاس لا دینا چاہیئے (کمافی روایۃ بخاری) اور بعض لوگ حضرت عمرؓ کی بات کی تائید کررہے تھے غرض لوگوں کے اظہار رائے نے شور وغوغا کی صورت اختیار کرلی تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تم سب لوگ میرے پاس سے چلے جاؤ اور میرے پاس باہمی تنازع درست نہیں ہے ،،

اعتراضات: اس حدیث کی بنا پر شیعہ نے دوسرے صحابہؓ پر بالعموم اور حضرت عمر فاروقؓ پر بالخصوص زبان درازی کی ہے اور ان پر درج ذیل الزامات عائد کیئے ہیں، (۱) حضرت عمرؓ اور ان کے ہم خیال حضرات نے حضور اکرم ﷺ کے حکم کی مخالفت کی کہ تختی اور دوات لانے سے انکار کیا (۲) امت مسلمہ کو اس کے حق سے محروم کردیا آنحضرت ﷺ امت ہی کیلئے تو کچھ لکھنا چاہتے تھے اور اگر آپ لکھ جاتے تو امت باہمی خلفشار سے محفوظ رہتی (۳) حضور اکرم ﷺ حضرت علیؓ کی خلافت کی بابت وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے، اسی لیے تو حضرت عمرؓ آڑے آگیئے (۴) حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کی طرف هذیان کی نسبت کردی حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هذیان اور جنون وغیرہ سے محفوظ تھے۔

جوابات: پہلے اور دوسرے اعتراض کا الزامی اور اجمالی جواب یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ دوات اور تختی کا پیش نہ کرنا جرم تھا تو یہ جرم ایک حضرت عمرؓ نے نہیں کیا بلکہ تمام اہل بیت اور خاص طور پر حضرت علیؓ بھی اس میں شریک تھے کہ انھوں نے بھی وہی کچھ کیا جو حضرت عمرؓ نے کیا تھا

مسند احمد میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ مجھے نبی ﷺ نے تختی لانے کا حکم دیا جس میں آپ ایسی باتیں لکھوادیں کہ آپ ﷺ کے بعد امت گمراہی کا شکار نہ ہو مجھے آپ ﷺ کی جان کا ڈر تھا اس لیئے میں نے عرض کیا کہ آپ ﷺ زبانی ارشاد فرمادیجئے میں یاد کرلوں گا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نماز اور زکوۃ کی پابندی کا اور غلاموں وغیرہ کیساتھ حسن سلوک کی وصیت کرتا ہوں،

یہ حدیث شیعہ کے اعتراضات کی جڑ ہی کاٹ دیتی ہے۔ اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا موقف ایک تھا اور اس سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ آپ اس وقت خلافت کی وصیت تحریر نہیں کروانا چاہتے تھے، بلکہ نماز، زکوۃ، غلاموں و لونڈیوں، خادموں اور بیویوں کے احکام کی تاکید فرمانا چاہتے تھے۔

یہ تو الزامی جواب تھا باقی پہلے اعتراض کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ دوات اور تختی پیش نہ کرنے سے حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء کا مقصد حاشا وکلا حضور اکرم ﷺ کی حکم عدولی ہرگز نہیں تھا

بلکہ محض آپ ﷺ کی تکلیف اور شدت مرض کو دیکھ کر یہ سوچا کہ کہیں اس سے آپ ﷺ کی تکلیف میں مزید اضافہ نہ ہو جائے، علاوہ ازیں طبقات ابن سعد وغیرہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو یقین تھا کہ اس بیماری میں حضور اکرم ﷺ کا انتقال نہیں ہوگا وہ یہ سمجھتے تھے کہ آپ اس وقت تک وفات نہیں فرمائیں گے جب تک منافقوں کا خاتمہ نہ ہو جائے اور فارس و روم پر اسلام کا جھنڈا نہ لہرا جائے۔

پھر دوسری طرف ان کا یہ خیال بھی تھا کہ حضور اکرم ﷺ نے ہر وہ بات امت تک پہنچادی ہے جسکا پہنچانا ضروری تھا اور اگر بالفرض آپ ﷺ کسی ضروری بات کی وصیت فرمانا بھی چاہتے ہیں تو شفایاب ہونے کے بعد فرمادیں گے لہذا اس تکلیف اور بیماری میں عجلت کی ضرورت نہیں اسی لئے انہوں نے فرمایا، ''ان رسول للہ ﷺ غلب علیه الوجع وعندکم القرآن، حسبنا کتاب الله'' کتنی ہی بار ایسا ہوا کہ حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کے سامنے اپنی رائے کا اظہار کیا اور آپ ﷺ نے ان کی رائے کی موافقت فرمائی، اس قول کی حیثیت بھی ایک رائے ہی کی تھی جو آپ نے ظاہر فرمادی اگر ان کی یہ رائے غلط ہوتی تو رسول اکرم ﷺ ضرور اس کی تردید فرمادیتے جبکہ آپ ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول نہ تو مبنی بر عناد تھا اور نہ ہی معاذ اللہ معصیت اور گناہ تھا اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے فرض بھی کرلیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ رائے غلط تھی تو بہر حال یہ ایک اجتہادی خطا تھی جس میں سارے اہل بیت بھی شریک تھے مگر روافض کی جرأت دیکھے کہ وہ اس اجتہادی خطا کی وجہ سے حضرت عمرؓ کو تو معاذ اللہ گردن زدنی قرار دیتے ہیں اور پاکباز اہل بیت کو تقیہ کی ناپاک چادر میں چھپا لیتے ہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ جو کچھ لکھوانا چاہتے تھے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کوئی ایسی ضروری بات تھی جس کی تبلیغ واجب تھی اور جس سے جہالت کی وجہ سے امت کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ تھا اور یا پھر آپ ﷺ پہلے سے فرمائی کسی بات کی دوبارہ تاکید فرمانا چاہتے تھے۔ اگر پہلی شق اختیار کی جائے تو پھر جان لیجئے کہ جس چیز کی تبلیغ اللہ تعالے

لے حضور اکرم ﷺ پر لازم قرار دی اس کی تبلیغ سے کسی کی مخالفت آپ ﷺ کو نہیں روک سکتی تھی۔ سب مال، وطن اور جان کی قربانی اور سنگ دل دشمنوں کے ہولناک مظالم آپ ﷺ کو حق کی دعوت و تبلیغ سے نہ روک سکے تو چند صحابہؓ کے منع کرنے سے آپ کیسے باز رہ سکتے تھے۔ پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھئے کہ نبی اکرم ﷺ اس واقعہ کے بعد چار دن تک مزید زندہ رہے اگر اس چیز کی وصیت واجب ہوتی جو آپ لکھوانا چاہتے تھے تو آپ ان ایام میں اس کی وصیت ضرور فرمادیتے، اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے تو پھر تو کوئی اعتراض باقی ہی نہیں رہتا اور یہی شق اختیار کرنا روایۃ، درایۃ بہتر ہے، اسے اختیار کر کے ہم اپنی زبانوں کو صحابہؓ پر طعن کی غلاظت سے پاک رکھ سکتے ہیں۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہے اس پر کوئی دلیل نہیں، ان لوگوں نے کیسے جان لیا کہ رسول اللہ ﷺ حضرت علیؓ کے لئے خلافت کی وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے؟ اگر آپ کا واقعی یہ ارادہ ہوتا تو جن وانس مل کر بھی آپ کو اس سے باز نہیں رکھ سکتے تھے۔ کیا آپ ﷺ نے صرف حضرت عمرؓ کی مخالفت کی وجہ سے حق کا اظہار نہیں فرمایا؟ حیرت کی بات ہے کہ اللہ کا وہ نبی ﷺ جو اللہ کے سوا کسی بادشاہ، اور کسی اور طاقت سے نہیں ڈرتا تھا، وہ عمرؓ سے ڈر گیا اور وہ بھی ان کے اسلام قبول کرنے کے بعد! اللہ کے ان بندوں نے یہ تو سوچا ہی نہیں کہ ان کے اس طعن و تشنیع کی زد صرف حضرت عمرؓ پر نہیں پڑتی بلکہ رسول اکرم ﷺ کی تبلیغ و دعوت، آپ کی نبوت و رسالت اور شجاعت و حمیت پر بھی اس لغو اعتراض کی زد پڑتی ہے۔ واقعی بغض و کینہ انسان کی آنکھوں پر عصبیت کا ایسا پردہ ڈال دیتا ہے کہ اسے بر سر زمین حقائق بھی دکھائی نہیں دیتے اور اگر بالفرض اس موقع پر کسی کی خلافت ہی کی وصیت فرماتے تو یقیناً حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کی وصیت فرماتے کیونکہ ان کو رسول اللہ ﷺ نے حج میں اور ایام مرض میں نمازوں کی امامت کے لئے خلیفہ مقرر فرمایا تھا جو کہ واضح اشارہ تھا اس طرف کہ امامت کبرے کی خلافت بھی آپ ہی کا حق ہے اسی لئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا: فلما قبض رسول الله ﷺ نظرت فاذا الصلوة علم الاسلام وقوام الدين فرضينا لديننا فبايعنا أبابكر ،، (الاستیعاب لابن عبدالبر ج۲ ص۲۴۲)

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی بھی صحیح روایت سے یہ ثابت نہیں کہ " أهجر رسول الله ﷺ " والا جملہ حضرت عمرؓ نے کہا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ یہ جملہ صحابہ میں سے کسی ایک نے کہا تھا مگر وہ ایک کون تھا؟ اس کی تعیین نہ انہوں نے فرمائی ہے نہ کسی صحیح روایت سے اس کی تعیین ہوتی ہے اب اس کلام میں چند وجوہ کا احتمال ہے

(۱) شاہ عبدالعزیز محدث دھلویؒ اپنی مشہور کتاب "تحفۂ اثنا عشریہ" میں فرماتے ہیں کہ یہ کلام ان لوگوں کا ہے جو یہ چاہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے لئے کچھ لکھ دیں، اور ان کا استفہام انکار کے لئے تھا وہ حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء سے یہ کہنا چاہتے تھے کہ تم جو آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل نہیں کر رہے ہو تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ آپ ﷺ غیر سنجیدہ گفتگو فرما رہے ہیں؟ مطلب یہ کہ آپ ﷺ کا قلم اور تختی طلب فرمانا ھذیان نہیں بلکہ یہ مبنی بر حقیقت اور سنجیدگی ہے۔ استفہام کو انکاری ماننے کی صورت میں کسی صحابی کے بارے میں یہ اشکال نہیں رہتا کہ معاذ اللہ اس نے حضور اکرم ﷺ کی طرف ھذیان کی نسبت کی (۲) یہ حضرت عمرؓ اور آپ کے رفقاء کا کلام تھا اور اس کا مفہوم یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھ لو کہ آپ واقعۃً سنجیدگی سے لکھنے کا سامان طلب فرما رہے ہیں یا شدت مرض کی وجہ سے ایسی ویسی باتیں فرما رہے ہیں؟ اور انہوں نے یہ بات اسی لئے کہی کہ (الف) وہ حضور اکرم ﷺ کی تکلیف میں اضافہ برداشت نہیں فرما سکتے تھے (ب) انہیں یقین تھا کہ آپ ﷺ اللہ کا ایک ایک پیغام اس کے بندوں تک پہنچا چکے ہیں (ج) وہ جانتے تھے کہ بغیر شدید ضرورت کے غیر قرآن کی کتابت کو آپ پسند نہیں فرماتے۔ ان وجوہ کی بنیاد پر شدید حزن وملال اور اضطراب و بے قراری کی حالت میں اگر صحابہؓ یہ پوچھ بیٹھے کہ " أهجر رسول الله ﷺ " تو اسے بے ادبی نہیں کہا جا سکتا (۳) جیسا کہ ہم شروع میں عرض کر چکے ہیں کہ یہاں " ھجر " فراق اور جدائی کے معنی میں ہے اور اس جملے کا مطلب یہ تھا کہ آپ سے پوچھو تو سہی آپ ﷺ جو وصیت لکھوانا چاہتے ہیں تو کیا آپ ہم سے جدا ہو رہے ہیں؟ (تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۃ فتح الملہم ج ۲ کتاب الوصایا)

حدیث :عن جابرؓ .... الفار من الطاعون الخ یہاں طاعون کی بیماری
سے بھاگنے والا کو کفار کے مقابلہ سے بھاگنے والے کے ساتھ بحیثیت گناہ کبیرہ کے تشبیہ دی گئی
ہے اس حدیث کی اشارہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طاعون وغیرہ امراض متعدیہ سے نہیں ہیں لیکن
فر من المجذوم کماتفر من الأسد سے سمجھا جاتا ہے کہ جذام وغیرہ امراض متعدیہ سے
ہیں فکیف التوفیق حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدوی کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ
یہ مانا جائے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ
میں پایا جاسکتا ہے اور مسبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے
دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا (۱) بعض لوگ اسے مؤثر بنفسہ سمجھتے
تھے (۲) بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالی ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا (۳) بعض
سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالی نے ہی دی ہے لیکن اب تاثیر اللہ تعالی کی طرف سے
نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے (۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ مؤثر تو اللہ تعالی ہی
ہے لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہوسکتا مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بناء پر عدوٰی کی تردید کی
گی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں۔ چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ درمختار میں
ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ
ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے، اللہ تعالی کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کی اعتقاد میں
کمزور ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پاجائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو
مرض میں مبتلا ہوگا تو ایسے شخص کے لیئے دخول وخروج مکروہ ہے حدیث باب میں جو ممانعت ائی
ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے اور نیز اگر اپنا اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت
میں بھی دخول وخروج درست نہیں (الکوکب الدری - درس ترمذی)

باب تمنی الموت وذکرہ

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ لا یتمنی أحدکم الموت الخ (مشکوۃ ص۱۳۹ ج۲) اعتراض اس حدیث میں موت کی آرزو پر نہی وارد ہے اور انسؓ کی حدیث وتوفنی اذا کانت الوفاۃ خیر الی (متفق علیہ، مشکوۃ ص ۱۳۹ ج ۲) سے معلوم ہوتا ہے تمنائے موت جائز ہے

وجہ تطبیق: (۱) دنیاوی ضرر خواہ جانی ہو یا مالی اس پر تمنائے موت کرنے سے منع کیا گیا کیونکہ یہ تقدیر الٰہی پر ناراضگی کی علامت ہے اور حدیث انس میں دینی ضرر اور فتنہ وفساد کے خوف سے تمنائے موت کرنیکی طرف اشارہ کیا گیا ہے "فلا تعارض" بلکہ دیدار الٰہی کے شوق ومحبت اور دینی ضرر سے حفاظت، اخرت کی نعمتوں کی آرزوں میں تمنائے موت کمال ایمان کی علامت ہے چنانچہ عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے دینی ضرر ونقصان وغیرہ کے خوف سے موت کی آرزو کی تھی اور مدینہ منورہ میں موت کی آرزو کرنا مستحب ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے یہ دعا مانگی تھی اللھم ارزقنی شھادۃ فی سبیلک و اجعل موتی ببلد رسولک (بخاری) (مظاہر حق ج ۳ ص ۱۲۷۶ التعلیق ج ۲ ص ۲۱۱)

الفصل الثانی: حدیث: عن بریدۃؓ المؤمن یموت بعرق الجبین یعنی مؤمن پیشانی کے پسینے کیساتھ مرتا ہے، (مشکوۃ ص ۱۴۰)

تشریحات: (۱) یہ سکرات الموت کی شدت سے کنایہ ہے جو تکفیر ذنوب اور مرتبہ بلند ہونے کے سبب ہوتا ہے (۲) اس بات سے کنایہ ہے کہ مؤمن عبادات میں ریاضت ومجاہدہ اور حلال روزی مہیا کرنے میں اتنی مشقت ومحنت اٹھاتا ہے کہ اسکی موت تک اسکی پیشانی پر پسینہ آتا رہتا ہے (۳) آسانئ موت کی طرف اشارہ ہے یعنی زیادہ مشقت نہیں ہوتی صرف مومن کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی ہے (۴) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالی کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اسے پسینہ آجاتا ہے، (التعلیق ج ۲ ص ۲۱۲ درس ترمذی وغیرہ)

باب مایقال عند من حضره الموت

حدیث: عن أبی سعیدؓ وابی هریرةؓ لقنوا موتاکم الخ یہاں موتی کہنا مجاز ہے مراد قریب الموت ہے اور بعض نے کہا کہ موتی میت کی جمع ہے بمعنی من حضرہ الموت جو لوگ قریب مرگ ہوں یعنی جس پر علامت موت ظاہر ہونے لگے تو اس کے روبرو کلمہ لاالہ الا الله پڑھو تاکہ وہ بھی سنکر پڑھے، مگر اسکو پڑھنے کے لئے نہ کہا جائے، کہ بدحواسی کے سبب اس کے منہ سے کہیں انکار نکل نہ جائے پھر جب ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے من کان اخر کلامه لاإله الا الله دخل الجنة کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اسنے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہوگئی اسلئے اعادہ کی ضرورت نہیں البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کی بعد دنیوی بات چیت کرے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے (درس ترمذی) جمہور علماء کے نزدیک تلقین مستحب ہے لیکن تلقین مروجہ جو بعد التدفین کی جاتی ہے اسمیں اختلاف ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوة ج۱ ص۲۱۵ اور درس ترمذی ج۳ ص۲۲۳، ۲۲۴ میں ملاحظہ ہو،

حدیث: عنه (عبد الرحمن بن کعب) عن ابیه انه کان یحدث ان رسول الله ﷺ قال انما نسمة المؤمن الخ. (مشکوة ص۱۴۲/۱)

تشریح: یہاں نسمہ سے مراد روح ہے اگرچہ یہ ذات انسان (جو جسم و روح سے مرکب ہے) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی عالم برزخ میں مومن کی روح پرندہ کے قالب میں جنت کے درختوں سے کھاتی رہتی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مومنین غیر شہداء کی ارواح بھی بشکل طیر جنت میں ہونگی بعض نے یہ فرق بتایا کہ شہداء کی ارواح طیر خضر کے جوف میں آجائیں گی، محققین علماء نے فرمایا کہ حدیث مذکور شہداء کی ارواح پر محمول ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوة ج۳ ص۳۳۶ میں ملاحظہ ہو،

باب غسل الميت وتكفينه

غسل میت کے متعلق اختلاف ہے، مذاہب: (۱) بعض کے نزدیک سنت ہے (۲) جمہور احناف کے نزدیک واجب ہے، (۳) امام نوویؒ نے فرض علی الکفایہ ہونے پر اجماع کا دعوی کیا، شیخ زکریاؒ نے نقل فرمایا وھو ذھول شدید فان الخلاف مشھور عندالمالکیۃ حتی ان القرطبی رجع انہ سنۃ لکن الجمھور علی وجوبہ (اوجزالمسالک ج۲ص۴۲۱)

دلائل وجوب: (۱) قولہ علیہ السلام للمسلم علی المسلم ستۃ حقوق منھا اذا مات ان یغسلہ (۲) عن عبد اللہ بن احمد فی المسند ان اٰدم علیہ الصلوۃ والسلام غسلتہ الملائکۃ وکفنوہ وحنطوہ (الحدیث) وفیہ ثم قالوا یابنی اٰدم ھذہ سبیلکم (رواہ البیھقی بمعناہ،او جز المسالک ج۲ص ۴۲۱) (۳)عن ابن عباسؓ ......انہ علیہ السلام قال اغسلوہ بماء وسدر (متفق علیہ) اسطرح وجوب پر متعدد احادیث دال ہیں اور اخبار احاد سے اثبات فرضیت خلاف اصول ہے لہذا واجب ہونا راجح ہے، چنانچہ اگر کوئی مردہ آدمی پانی میں پایا گیا تو اسکو بھی غسل دینا واجب ہوگا اور پھول اور پھٹ گیا تو اسپر پانی بہادیا جائیگا،

اسباب غسل میت: (۱) بعض نے کہا ہے کہ غسل میت کا سبب موت کیوجہ سے میت کا نجس ہونا ہے اور بعد الغسل مردہ انسان کا پاک ہوجانا اسکی تکریم کی وجہ سے ہے بخلاف دوسرے مردہ جانور کے کہ وہ بعد الغسل بھی ناپاک رہتے ہیں (۲) بعض نے کہا غسل میت کا سبب وہ حدث ہے جو استرخاء مفاصل کیوجہ سے مردہ کے اندر حلول کرجاتا ہے ورنہ حقیقت میں مردہ انسان ناپاک محض ہے، (واللہ اعلم)

حدیث: عن عائشۃؓ قال...... لیس فیھا قمیص ولا عمامۃ، (مشکوۃ ص۱۴۳)

تشریح: کفن تین قسم کی ہے (۱) کفن ضرورت یعنی جو میسر ہو اس سے کفن دیدیا جائے (۲) کفن جواز یعنی مرد کو دو کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو تین کپڑے میں کفن دینا (۳) کفن سنت مرد کو تین کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو پانچ کپڑے میں کفن دینا اب مردوں کے تین کپڑے کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تین چادریں کافی ہیں اور قمیص مسنون نہیں (۲) احناف کے نزدیک دو چادریں اور ایک قمیص مسنون ہے اور میت کی قمیص کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اس میں نہ کلیاں ہوں نہ آستین اور نہ وہ سلی ہوئی ہو بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جسکا ایک سرا میت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میت کے سامنے اور درمیان چیر دیا جاتا ہے تا کہ گردن میں ڈالا جا سکے البتہ روایات کے مجموعہ سے یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے جہاں تک نبی کریم ﷺ کے کفنانے کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ ﷺ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا۔

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں آنحضرت ﷺ کے کفن میں قمیص نہ ہونیکی تصریح ہے

دلائل احناف: (۱) عن ابن عباسؓ قال كفن رسول الله ﷺ في ثلثة اثواب نجرانية الحلة ثوبان والقميص الذى مات فيه (ابوداود ج۲ ص ۹۳) (۲) عن جابرؓ قال كفن رسول الله ﷺ في ثلثة اثواب قميص وازار ولفافة (کامل لابن عدی) (۳) عن عبد الله بن مغفلؓ انه عليه السلام كفن في قميصه (۴) عن شداد بن الهادؓ ان رجلا من الاعراب جاء الى النبى ﷺ فآمن به ثم مات فكفنه النبى ﷺ في جبة النبى ﷺ (طحاوی) (۵) آپ ﷺ نے اپنی زندگی میں جنکو کفن دیا ہے اس میں قمیص کا ذکر ہے جیسے عبداللہ بن ابی کو آپ ﷺ نے اپنی قمیص کفن کیلئے عطا فرمائی تھی (۶) صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے کہ انسان عادۃً اپنی زندگی میں تین کپڑوں میں رہتا ہے لہذا موت کے بعد بھی ان میں رہنا چاہیئے۔

جوابات: (۱) نبی کریم ﷺ کی کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین وتدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے، (۲) آنحضرت ﷺ کے کفن کا حال صحابیات کے صحابہ کو زیادہ معلوم ہے لہذا عبداللہ بن عباسؓ اور جابرؓ وغیرہما کی روایات۔

عائشہؓ کی روایات کے مقابلہ میں راجح ہونگی (فتح القدیر ج۲ص۷۷، التعلیق ج۲ص۲۳۲، اوجز المسالک، درس ترمذی وغیرہ)

عورت کا کفن: عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا سنت ہے، قمیص، چادر، دوپٹہ، لفافہ اور سینہ بند،

دلیل: عن لیلی بنت قائف قالت کنت فیمن غسل ام کلثوم ابنة رسول الله ﷺ عند وفاتها فکان اول ما اعطانا رسول الله ﷺ الحقاء (چادر) ثم الدرع (قمیص) ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد فی الثوب الاخر (ابوداؤد ج۲ص۹۳)

محرم کے کفن کا مسئلہ: حدیث: عن عبد الله عباسؓ .....و کفنوه فی ثوبیه ولا تمسوه بطیب۔ (مشکوٰۃ ج۱ص۱۴۳)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص حالت احرام میں مرجائے تو وہ اپنے احرام پر باقی رہتا ہے لہذا اسکے احرام کے دونوں کپڑوں میں دفن کیا جائیگا اور اسکا سر ڈھانکنا اور خوشبو لگانا درست نہیں یہ عثمان غنیؓ اور ابن عباسؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک محرم میت کا حکم دوسرے حلال مردوں کیطرح ہے۔

دلیل شوافع وحنابلہ: حدیث الباب ہے،

دلائل احناف وموالک: (۱) عن ابن عباسؓ عن رسول الله ﷺ فی المحرم یموت قال خمروه (دارقطنی) (۲) عن عائشةؓ اصنعوا به ما تصنعون بموتاکم (موطا مالک) (۳) اذا مات الانسان انقطع عمله الامن ثلاثة الامن صدقة جارية او علم ینتفع به او ولد صالح یدعو له (مسلم ج۲ص۴۱) لہذا بعد الموت اسکا احرام ختم ہوگیا (۴) حسن بصریؒ فرماتے ہیں اذا مات المحرم فهو حلال (۵) حضرت عائشہؓ سے منقول ہے اذامات المحرم ذهب احرام صاحبکم، وغیرہ

جوابات: (۱) یہ خصوصیت پر محمول ہے اس پر چند قرائن ہیں (الف) اغسلوا بسدر فرمایا حالانکہ یہ محرم کیلئے منع ہے (ب) مسلم شریف ج۱ص۳۸۴ میں آتا ہے لاتخمروا وجهه

حالانکہ محرم کیلئے عدم غط وجہ شرط نہیں (د) فانہ یبعث یوم القیامہ ملبیا یہ قبولیت حج کیطرف اشارہ ہے لہذا یہ بھی خصوصیت کا ایک قرینہ ہے (۲) کفن جواز پر محمول ہے کیونکہ انکے پاس صرف دو کپڑے موجود تھے (التعلیق وغیرہ)

باب المشی بالجنازۃ والصلوۃ علیہا

حدیث : عنہ (ابی سعیدؓ) إذا رأیتم الجنازۃ فقوموا - (مشکوٰۃ ص ۱۴۵ ج ۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) احمدؒ، اوزاعیؒ اور اسحقؒ کے نزدیک جو لوگ جنازہ کے ساتھ چلیں ان پر اعناق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا رہنا واجب ہے (۲) ابن حبیب مالکیؒ اور ابن ماجشونؒ کے نزدیک جنازے کیلئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے اور ابن حزمؒ قیام کے استحباب کا قائل ہیں (۳) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، اور مالکؒ کے نزدیک کھڑا ہونے کا حکم منسوخ ہے اور پیچھے چلنے والوں کے لیئے زمین پر رکھنے سے پہلے بیٹھنا جائز ہے

دلائل فریق اول: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی ھریرۃؓ قال مرّ النبی ﷺ بجنازۃ فقام وقال قوموا فان للموت فزعا،

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) عن علیؓ قال کان رسول اللہ ﷺ أمرنا بالقیام فی الجنازۃ ثم جلس بعد ذالک فامرنا بالجلوس (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۷) (۲) عن علیؓ انہ علیہ السلام کان یقوم للجنازۃ ثم جلس بعد (مسلم)

جوابات: (۱) جنازے کیلئے کھڑے ہونیکا حکم احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے،

(۲) ابن حزم ان احادیث کو استحباب پر حمل کرتے ہیں

حدیث: عن أبی ھریرۃؓ ان النبی ﷺ نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ وخرج بھم الی المصلی فصف بھم وکبر اربع تکبیرات - (مشکوۃ ص ۱۴۴)

تشریح: نجاشی حبشہ کے بادشاہوں کا لقب ہے یہاں نجاشی سے اصحمہ مراد ہے جو عہد نبوی میں حبشہ کا بادشاہ تھے اور یہ پہلے تو دین نصاری کے پیرو تھے مگر بعد میں آنحضرت ﷺ کی رسالت پر ایمان لائے اسلام اور مسلمانوں کے بہت خدمت کئے ہیں،

اس حدیث سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔

(۱) صلوٰۃ جنازہ فی المسجد کا مسئلہ: مذاھب (۱) مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا منع اور مکروہ ہے حنفیہ اور موالک کے نزدیک، پھر حنفیہ میں سے علامہ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلو بغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور صحیح قول کے مطابق اگر جنازہ مسجد کے باہر ہو تب بھی مکروہ ہے جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے (۲) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو

دلائل احناف وموالک: (۱) حدیث الباب کہ آنحضرت ﷺ نے جنازہ پڑھنے کیلئے عیدگاہ تشریف لے گئے اگر مسجد نبوی میں پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو اتنی تکلیف گوارا کر کے باہر نہ جاتے، (۲) ابی ہریرہؓ کی حدیث قال من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شئی له وفی روایة فلا اجر له (ابوداؤد، احمد، طحاوی، بسند جید) (۳) مدینہ طیبہ میں جنازہ گاہ مسجد سے الگ مقرر ہونا ہے

دلیل شوافع وحنابلہ: عن ابی سلمة بن عبد الرحمن ان عائشةؓ لما توفی سعد بن ابی وقاصؓ قالت ادخلو ابه المسجد حتی اصلی علیه فانكر ذالك علیها فقالت والله لقد صلی رسول الله ﷺ علی ابنی بیضاء فی المسجد سهیل واخیه (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۵)

جواب: تمام صحابہ وتابعین کا انکار کرنا خود عدم جواز اور نسخ کی دلیل ہے باقی آنحضرت ﷺ کا فعل کسی عذر کیوجہ سے تھا، کہ آپ ﷺ معتکف تھے یا بارش کی حالت تھی، لیکن عائشہؓ نے اس حکم کو عام سمجھ لیا تھا، تو یہ ان کا اجتہاد تھا۔

(۲) غائبانہ صلوۃ جنازہ کا مسئلہ: آپ ﷺ نے نجاشی پر غائبانہ نماز پڑھی اب امت کیلئے اس کا کیا حکم ہے اس پر ائمہ کا اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شوافع اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع ہے (۲) احناف، موالک، احمدؒ (فی روایۃ) اور جمہور فقہاء کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں

اور امام بخاریؒ کی رائے اور ان کا رجحان بھی یہ ہے کہ غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں ہے (لامع الدراری)

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے (۲) حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے معاویہ المزنی اللیثی صحابی پر تبوک میں نماز جنازہ پڑھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی

دلائل احناف: (۱) آنحضرت ﷺ کا عام تعامل یعنی بے شمار صحابۂ کرام مختلف شہروں میں وفات پائے ہیں اور جنگ میں جام شہادت نوش فرمائے ہیں ان میں سے آپ کے محبوب ترین صحابۂ کرام میں ستر قراء صحابہ کو بیر معونہ میں شہید کر دی گیں ہیں لیکن آپ ﷺ نے ان پر غائبانہ جنازہ کی نماز نہیں پڑھی علامہ ابن القیمؒ لکھتے ہیں لم یکن من ھدیہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ علی کل میت غائب فقدمات خلق کثیر من المسلمین وھم غیب فلم یصل علیھم (لامع الدراری ج ۴ ص ۴۳۳) قریب قریب یہی مضمون علامہ ابن ہمام حنفیؒ نے فتح القدیر ج ۱ ص ۴۵۶ میں تحریر فرمایا ہے واضح رہے کہ آپ ﷺ کے معمولات اور طرز عمل سے جس طرح کسی فعل کی مشروعیت اور سنیت ثابت ہوتی ہے اسی طرح کسی فعل کے اسباب وتقاضے کی باوجود آپ کے ترک فعل پر مواظبت و مداومت سے بھی امت کے لئے اس فعل کی عدم مشروعیت اور عدم سنیت ثابت ہوتی ہے کما صرح ابن تیمیہؒ وترکہ سنۃ کما ان فعلہ سنۃ حالانکہ آپ کا ارشاد یہ تھا لایموت احدکم الا اذنتمونی بہ فان صلوتی علیہ رحمۃ لہ (۲) تعامل صحابہ یعنی خلفاء راشدین کے ادوار میں بہت سے صحابہ مختلف بلاد میں انتقال ہوئے لیکن خلفاء راشدین نے ان پر غائبانہ نماز نہیں پڑھی اور نہ کسی نے حدیث نجاشی وغیرہ سے غائبانہ نماز جنازہ کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے (۳) نیز نماز کیلئے میت کا سامنے ہونا ضروری ہے چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں و شرطھا ایضا حضورہ ووضعہ امام المصلی فلا تصح علی غائب (ج ۲ ص ۲۰۹) لہذا غائبانہ نماز غیر مشروع اور ناجائز ہے (۴) آپ ﷺ کی وفات کے موقع پر بہت سے صحابۂ کرام مدینہ سے باہر دوسرے ملکوں میں تھے جو کہ آپ ﷺ کی تدفین کے بعد دوسرے تیسرے روز مدینے پہنچے ہیں لیکن صحابۂ کرام کی کسی جماعت سے یا کسی فرد سے یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے مدینہ سے باہر آپ ﷺ پر غائبانہ نماز جنازہ پڑھی ہے بلکہ صرف مدینہ میں حاضر اور موجود لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہے جو اسی روز پہنچ پائے ہیں جبکہ آپ ﷺ

سے زیادہ کون مستحق تھا کہ اس پر غائبانہ نماز جنازہ ادا کی جائے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابۂ کرام یہی سمجھتے تھے کہ غائبانہ نماز مشروع نہیں ہے اور یہ کہ نجاشی کا واقعہ خصوصیت پر محمول ہے اس واسطے کسی نے بھی اس پر استدلال کر کے غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے کی خواہش ظاہر نہیں کی

جوابات: (۱) علامہ انور شاہ کشمیریؒ تحریر فرماتے ہیں غائبانہ نماز جنازہ سوائے نجاشی کے واقعہ کے کسی موقع پر آپ سے ثابت نہیں ہے لہذا یہ آپ کے ساتھ خاص تھا اور معاویہ اللیثیؓ کے واقعہ کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ واقعہ محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے (فیض الباری ج ۲ ص ۴۶۹) اور اگر اس واقعہ کو صحیح تسلیم کیا جائے تو حدیث طبرانی سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاویہ مزنی پر آپ ﷺ کا نماز جنازہ پڑھنا غائبانہ نہ تھی کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہے کہ جنازہ کا تختہ آپ کے سامنے لایا گیا تھا اور آپ نے گویا جنازۂ حاضر پر نماز ادا کی ہے اور اگر یہ نماز غائبانہ ہوتی تو جبرئیل علیہ السلام کا ان سے یہ سوال کرنا کہ آپ اس پر نماز جنازہ پڑھنا چاہتے ہیں تو میں زمین کو سمیٹ دوں تا کہ جنازہ آپ کے سامنے ہو جائے وغیرہ گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ غائبانہ نماز مشروع ہونے کی صورت میں زمین کو سمیٹنے کا کوئی فائدہ نہ تھا یہ تو آپ ﷺ کے معجزات اور خصوصیات میں سے تھا لہذا اس حدیث سے غائبانہ نماز جنازہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے (جواہر الفتاوی) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں **وبالجملة لا نترك سنة فاشية مستمرة لأجل الوقائع الجزئية التي لم تنكشف وجوهها ولم تدر اسبابها** (فیض الباری ج ۲ ص ۴۷۱)

(۲) نجاشی کا جنازہ غائبانہ نہ تھی چنانچہ ابن حبانؒ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ **وهم لايظنون الاان جنازته بين يديه** (ابن حبان فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۵۵) یعنی صحابہ کرام یہ سمجھ رہے تھے کہ آپ ﷺ کے سامنے نجاشی کا جنازہ حاضر تھا اسیطرح فتح الباری ج ۳ ص ۱۸۸ میں ہے کہ ہم (صحابہ) نے آپ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھی اس حال میں کہ دیکھ رہے تھے کہ اس کا جنازہ ہمارے سامنے ہے یعنی جنازہ معجزانہ طور پر آپ ﷺ کے سامنے حاضر کر دیا گیا تھا، نیز ابن عباسؓ سے مروی ہے **كشف للنبي ﷺ عن سرير النجاشي حتى راٰه وصلىٰ عليه** (مرقات ج ۴ ص ۴۶)

ایک شبہ اور اس کا جواب: باقی رہا یہ شبہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک اگر غائبانہ نماز جنازہ جائز نہیں ہے تو حرمین شریفین اور بعض دوسرے ممالک میں موقر علمائے کرام اور عامۃ الناس غائبانہ نماز جنازہ کیوں پڑھتے ہیں؟ تو اس کا جواب تو بالکل واضح ہے کہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور اکثر اہل علم اس کو ناجائز اور غیر مشروع سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق وہ اسے جائز تصور کرتے ہیں۔۔۔۔اور چونکہ اس وقت حرمین شریفین کے ائمہ حنبلی یا شافعی ہوتے ہیں اور مقامی نمازیوں کی اکثریت بھی حنبلی یا شافعی ہوتی ہے اس لیئے وہ غائبانہ نماز جنازہ پڑھتے ہیں جبکہ حکومت بھی تقریباً انھیں لوگوں کی ہے لہذا کسی ایک مذہب والے عمل کو پوری دنیا کی امت مسلمہ پر حجت قرار نہیں دیا جاسکتا نہ دوسرے کے لئے حجت بن سکتا ہے اور دوسری یہ بات کہ اختلاف سے بچنے کی غرض سے یا سیاسۃ غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز جنازہ کوئی سیاسی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص دینی فریضہ اور عبادت ہے لھذا جہاں پر اس کی مشروعیت ہے اس کو عبادت اور فریضۂ دینی کی نیت سے ادا کرنا ضروری ہے سیاست یا سیاسی فوائد کی نیت سے ادا کرنا ناجائز اور باطل ہے،

(۳) تکبیرات جنازہ: مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) ابن ابی لیلیٰؒ اصحاب معاذ بن جبلؓ اور ابو یوسفؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں (۲) ابن عباسؓ اور زر بن حبیشؒ سے سات تکبیرات منقول ہیں (۳) ائمۂ اربعہ اور جمہور کے نزدیک چار تکبیرات ہیں،

دلیل ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ: (۱) عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال کان زید بن ارقم یکبر علی جنائزنا اربعاً وانه کبر علی جنازة خمسا فسألنا فقال کان رسول الله ﷺ یکبرها (مسلم، مشکوۃ ج۱ ص۱۴۵) (۲) عن ابن مسعودؓ انه صلی علی جنازة فکبر خمسا فسألته فقال کان النبی علیه السلام یکبرها،

دلائل ائمۂ اربعہ: (۱) حدیث الباب (۲) انه علیه السلام صلی العیدین باربع تکبیرات وقال احفظو هن اربع تکبیرات مثل تکبیرات الجنائز (طحاوی) (۳) عن ابن عباسؓ قال اخر جنازة صلی علیها النبی ﷺ کبر علیها أربعا (بیهقی)

جوابات: (۱) روایات میں آنحضرت ﷺ سے چار سے لیکر نو تکبیرات تک ثابت ہیں لیکن عمرؓ کے زمانہ میں چار تکبیرات پر صحابہ کا اجماع ہو گیا (احمد، بیہقی) لہذا وہ روایات ابتداء پر محمول ہیں (۲) وہ منسوخ ہیں کما مر فی حدیث ابن عباسؓ وروی الحاکمؒ والطبرانیؒ والبیهقیؒ اخر ما کبر النبی ﷺ علی الجنائز اربع تکبیرات وکبر عمرؓ علی ابی بکرؓ اربعا وکبر ابن عمرؓ علی عمرؓ اربعا وکبر الحسن علی علیؓ اربعا وکبر الحسین علی الحسنؓ اربعا وکبرت الملائکة علی ادم علیه السلام اربعا (حاشیہ مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۵، اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۴۱ وغیرہما)

حدیث: عن طلحة بن عبد الله بن عوف قوله فقرأ فاتحة الکتاب فقال لتعلموا انها سنة، (مشکوة ص ۱۴۶ ج ۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، کے نزدیک تکبیر اولی میں سورۂ فاتحہ کی قرأت مسنون ہے اور ایک روایت کے مطابق واجب ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک فاتحہ کا پڑھنا بنیت قرأت درست نہیں البتہ بنیت دعاوثنا درست ہے وبروایت شرنبلالی مستحب ہے،

دلائل شوافع: (۱) اثر الباب (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی علیه السلام قرأ علی الجنازة بفاتحة الکتاب (ترمذی، ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۶) (۳) فی حدیث ام شریکؓ قالت أمرنا النبی ﷺ ان نقرأ علی الجنازة بفاتحة الکتاب (ابن ماجہ) اسطرح اور بھی چند آثار ہیں،

دلائل ابوحنیفہؒ، مالکؒ وغیرہما: (۱) مالک عن نافع ان عبد الله بن عمرؓ کان لا یقرأ فی الصلوة علی الجنازة (موطا مالک) (۲) قال مالکؒ قراءة فاتحة الکتاب فیها لیس بمعمول به فی بلدنا بحال (ابن رشد فی بدایۃ المجتہد) یہاں بلدنا سے مراد مدینہ ہے جو صحابہ وتابعین کا مرکز تھا، لہذا تعامل اہل مدینہ سے عدم قرأت ثابت ہوا (۳) تعامل اہل کوفہ بھی عدم قرأت فاتحہ پر ہے (۴) عن عبد الرحمن بن عوفؓ وابن عمرؓ انهما

قالا لیس فی الجنازة قرأة شیٔ من القرآن، اسطرح اوجز المسالک ج۲ص۴۵۶ میں اور چند آثار منقول ہیں (۵) عن جابرؓ قال ما اباح (ای لم یتعین) لنا رسول اللہ ﷺ ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ فی الصلوة علی المیت بشیٔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج۳ص۲۹۴)

جوابات: (۱) حدیث ام شریکؓ کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ اسکی سند میں ضعف ہے، الحاصل نماز جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کے سلسلے میں جتنی روایات پیش کی جاتی ہیں حدیث الباب کے علاوہ سب ضعیف ہیں (الف) مثلاً طبرانیؒ نے ام عفیفؓ سے جو روایت نقل کی ہے اسکی سند میں عبدالمنعم نام کا ایک ضعیف راوی ہے اور (ب) اسماء بنت یزید سے جو روایت نقل کیا ہے اس میں معلّٰی بن حمران ضعیف راوی ہے، (ج) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حضرت جابرؓ سے جو روایت کی ہے اسکی سند میں ابراھیم بن ابو یحیی متروک ہے اور عبداللہ بن محمد عقیل بہت ضعیف راوی ہے اور (د) طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ابو ہریرةؓ سے جو روایت نقل کیا ہے اسکی سند میں ناھض بن قاسم مجھول ہے (۵) نیز معجم اوسط میں ابن عباسؓ سے جو روایت کی اسکی سند میں یحیی بن یزید بن عبدالملک نوفل ضعیف ہے، مذکورہ قرینہ سے انکے دلائل دعا وثنا پر محمول ہیں کما قال الطحاویؒ لعل قراءة الفاتحة کانت علی وجه الدعاء لا علی وجه التلاوة یعنی دعا کی سنت، فاتحہ سے بھی ادا ہو جاتی ہے (۳) اثر الباب میں سنة کے معنی الطریقة المسلوکة فی الدین وبہ قال الطیبی (حاشیۂ مشکوة) (۴) یا سنت سے مراد سنت نبویؐ نہیں بلکہ سنت استنباطی مراد ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں لکھا ہے کہ بعض وقت صحابی السنة کہکے سنت استنباطی مراد لیتے ہیں حدیث ابن عباسؓ کے متعلق ترمذیؒ فرماتے ہیں ھذا حدیث لیس اسناده بذالک القوی وابراھیم بن عثمان الراوی منکر الحدیث (التعلیق ج۲ص۲۴۱ اوجز المسالک ج۳ص۴۵۵)

حدیث: عن سمرة بن جندبؓ ..... فقام وسطھا۔ (مشکوة ص $\frac{145}{1}$)

تحقیق وسط: وسط بسکون السین دو طرف کے درمیانی جس کسی حصہ کو کہا جاتا ہے اور وسط بفتح السین بالکل درمیانی حصہ (جو مرکز ہو) پر اطلاق ہوتا ہے اسلئے کہا جاتا ہے الساکن متحرک والمتحرک ساکن، یہ متفق علیہ بات ہے کہ امام جنازہ کے بالکل متصل کھڑا نہ ہو بلکہ کچھ فاصلہ پر کھڑا ہو،

موقف الامام فے الجنازہ کا مسئلے: موقف الامام کے متعلق اختلاف ہے،
مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک مرد کے وسط اور عورت کے منکبین کے برابر کھڑا ہونا چاہئے (۲) شافعیؒ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایہ) کے نزدیک مرد کے سر اور عورت کی وسط کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے اور وسط بدن سینہ ہے (۳) احناف کے نزدیک امام دونوں کے سینے کے برابر کھڑا ہو علامہ ابن ہمامؒ نے اس روایت کو راجح قرار دیا ہے،
دلیل مالکؒ: یہ ہے کہ اس صورت میں زیادہ تستر ہوتا ہے
دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب (۲) عن انسؓ انه قام عند رأس الرجل فكبر أربع تكبيرات ثم جيئت بالمرأة الانصارية فقام النبی علیه السلام عند عجيزتها (ابوداؤد ج ۲ ص ۴۵۵) (۳) عن نافع ابی غالب قال صليت مع انس بن مالكؓ على جنازة رجل فقام حيال رأسه (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۷) (۴) نیز ایمان دماغ میں رہتا ہے وہ نماز جنازہ کی سفارش کا سبب ہے،
دلائل احناف: (۱) عن نافع ابی غالب قال صليت خلف انس على جنازة فقام على حيال صدره (مسند احمد) (۲) عن ابراهيم النخعیؒ قال يقوم الرجل الذی يصلی على الجنازة عند صدرها (۳) سینہ قلب کا محل ہے اور قلب کے اندر نور ایمان ہوتا ہے لہذا اسکے پاس کھڑا ہونا اس بات کیطرف اشارہ ہوگا کہ شفاعت اسکے ایمان کی وجہ سے کی ہے (ہدایہ)
جوابات: (۱) احادیث کے مقابلے میں قیاس مالک معتبر نہیں، (۲) حدیث الباب میں وسط کو اگر بالسکون پڑھا جائے تو مطلق درمیانی حصہ مراد ہوگا جس میں سینہ بھی داخل ہے (۳) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اعضاء کے اعتبار سے دراصل سینہ ہی وسط ہے بایں طور کہ سینہ کے اوپر سر اور ہاتھ ہیں اور سینہ کے نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں (۴) اور حدیث انسؓ میں عجیزتہا جو لفظ ہے اس سے یہ مراد بھی ہوسکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اس موقع پر سینہ کے سامنے کولہو کیطرف تھوڑا مائل کھڑے ہوئے ہونگے چونکہ یہ دونون حصے آپس میں بالکل قریب ہیں اسلئے راوی نے یہ گمان کرلیا ہو کہ کولہوں کے مقابل کھڑے تھے (۵) امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے

مانند ہے جسطرح اسی حدیث میں مذکور ہیں لہذا جواب کی ضرورت نہیں (۶) نافع بن ابی غالب کی حدیث جس میں حیال رأسہ کا لفظ آیا ہے روایت مسند احمد کے برخلاف ہے کما مر انفانی دلائل الاحناف لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۷) یا اس سے مراد سر کیطرف تھوڑا سا میلان ہے (فتح الملہم ج ۲ ص ۵۰۳، مرقاۃ ج ۴ ص ۴۹، بذل المجہود ج ۴ ص ۲۰۵ وغیرہا)

صلوۃ علی القبور کا مسئلہ: فی حدیث ابی ہریرۃؓ فقال دلّونی علی قبرہ فدلّوہ الخ، حضور ﷺ نے فرمایا اچھا مجھے اسکی قبر بتادو کہ کہاں ہے؟ آپکو جب اسکی قبر بتادی گئی تو آپ نے اسکی قبر پر نماز پڑھی، اگر میت بغیر نماز جنازہ دفن کی گئی تو اسکی قبر پر نماز پڑھی جائے جس پر حدیث الباب دال ہے لیکن یہ نماز پڑھی جانا میت کے پھٹنے سے پہلے ہے اور اسکی شناخت میں غالب رائے معتبر ہے اگرچہ ابو یوسفؒ نے اسکی مدت تین روز بتایا ہے کیونکہ لاش کا خراب ہونا احوال میت اور موسم و مکان کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے مثلاً موٹا شخص دبلے کی بنسبت اور گرمی کے موسم میں سردی کی بنسبت جلدی سڑ جاتا ہے بہرحال غالب گمان ہی معتبر ہے،

اعتراض: آنحضرت ﷺ نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر نماز پڑھی ہیں؟

جوابات: (۱) اصل میں آنحضرت ﷺ نے شہداء احد کیلئے دعا کی ہے جسکو لفظ صلے سے تعبیر کیا گیا ہے (۲) شہداء چونکہ زندہ ہیں انکے اجسام صحیح سالم ہیں اس لئے انکی قبروں پر اگر حقیقۃً نماز بھی پڑھی گئی تو کوئی حرج نہیں،

مذاہب: (۱) امام مالکؒ کے نزدیک صلاۃ علی القبر مطلقاً ناجائز ہے خواہ اس سے پہلے نماز پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو، (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا اس کے لیئے صلاۃ علی القبر جائز ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف دو صورت میں جائز ہے (الف) ولی میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا (ب) جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو ان دو صورتوں کے سوا کسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک صلاۃ علی القبر جائز نہیں ہے اور وہ جواز اتنی مدت تک ہے جبتک میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں اور اسکی کوئی متعین مدت مقرر نہیں۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب کیونکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید صحابی مذکور کو صلوۃ جنازہ پڑھ کر دفن کیا گیا تھا، (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ رأی قبرا منتبذا (منفردا) فصف أصحابه فصلی علیه (ترمذی) قال احمدؒ صح ست وقائع للصلوۃ علی القبر (عرف الشذی ص ۳۸۴)

دلائل احناف: (۱) معدودے چند مقامات کے علاوہ لاکھوں قبروں پر صحابہ کرام کا گذر ہونا اور اعادۂ صلوۃ جنازہ کا ثبوت نہ ملنا عدم اعادہ کی دلیل ہے (۲) عن نافع عن ابن عمرؓ انه کان اذا انتهی الی جنازة قد صلی علیه دعاوانصرف ولم یعد الصلوة (الجوہر النقی ج ۴ ص ۴۸)

جوابات (۱) واقعات مذکورہ نبی علیہ السلام کی خصوصیت ہیں کیونکہ حدیث الباب کا آخری جز ان هذه القبور مملؤة ظلمة وان الله ینور هالهم بصلوتی اس پر دال ہے، یعنی آپ ﷺ پر تنویر قبر موقوف تھی اسلئے آپ نے اعادۂ صلوۃ کی، (۲) انه امر هم ان یؤذنوه فلما لم یعلموه وهوالا مام فانها دفنت بغیر صلوة (۳) وفی انموذج اللبیب للسیوطی ان الاحناف یقولون ان جنازة مالا تتأدی ولاتسقط فی المدینة مالم یکن النبیؐ فی اداءها

قال المحدث انور شاه الکشمیریؒ فاذن نقول ان صلوته علیه السلام کانت صلوة الولی لانه ولی المؤمنین کما یشیر الیه القران والاحادیث ویجوز للولی اعادة صلوة الجنازة (عرف الشذی ص ۳۸۵) وقال الملا علی القاریؒ فیؤول الی ان صلوة الجنازة فی حقه فرض عین وفی حق غیره فرض کفایة وبه یظهر وجه مافی روایة من صلوته علیه السلام علی قبر مسکینة غیر لیلة دفنها وفی مرسل سعید بن المسیب انه ﷺ صلی علی ام سعد بعد شهر لانه کان غائبا عند موتها (مرقاۃ ج ۲ ص ۴۵۰، اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۵۰) (فیه مافیه)

صلوۃ علی الشہداء: حدیث: عن جابرؓ ...... وامربدفنهم بدمائهم ولم یصل علیهم، (مشکوۃ ص ۱۴۶ ج ۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک شہداء پر صلوۃ جنازہ نہ پڑھی جائیگی نہ وجوباً نہ استحباباً (۲) احناف، ثوریؒ، ابن ابی لیلیؒ، احمدؒ و اسحٰقؒ فی روایۃ اور اہل حجاز کے نزدیک وجوباً پڑھی جائیگی،

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تصریح ہے کہ شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی (۲) عن انسؓ ان شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدما ئهم ولم يصل عليهم (ابوداؤد) (۳) قوله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء الخ یہاں تو انکو احیاء کہا گیا نماز تو مردوں پر ہوتی ہے نہ کہ زندوں پر، (۴) جنازہ کی نماز شفاعت اور مغفرت کیلئے ہوتی ہے السيف محاء للذنوب وغیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہداء غسل و نماز وغیرہ سے مستثنیٰ ہیں،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) حديث ابن عباسؓ أتى بقتلى أحد النبي عليه السلام يوم احد فجعل يصلي على عشرة عشرة وحمزة هو كما هو ير فعون وهو كما هو موضوع (ابن ماجہ ص ۱۰۹) (۲) حديث عقبة بن عامرؓ ان النبي ﷺ خرج يوما فصلى على أهل أحد صلوته على الميت (بخاری) (۳) عن عطاء بن ابی رباحؒ قال ان النبي ﷺ صلىٰ على قتلى أحد (ابوداؤد) گو یہ روایت مرسل ہے مگر جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حدیث حجت ہے بالخصوص جبکہ اسکے مؤیدات بھی موجود ہوں، (۴) اسیطرح شداد بن الہاد کی حدیث ان رجلا من الاعراب جاء الى النبي ﷺ فاٰمن به واتبعه ثم هاجر ثم غزا مع النبي ﷺ فاستشهد فكفنه النبي ﷺ في جبة النبي ﷺ ثم قدمه فصلى عليه (طحاوی، نسائی) (۵) فتوح شام کے متعلق واقدی سے روایت ہے کہ وہاں اکیس تیس مسلمان شہید ہوگئے تھے حضرت عمرو بن العاصؓ نے تمام ساتھیوں کولیکر نماز پڑھی انکے ساتھ تقریبا نو ہزار صحابہ اور تابعین تھے، (۶) عن جابرؓ قال فقد رسول الله ﷺ حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جئ بحمزة فصلى عليه (نیل الاوطار ج ۴ ص ۴۶) اسطرح اور بھی متعدد دلائل ہیں

جوابات: (۱) احادیث کے مابین تعارض ہے تو اذا تعارضا تساقطا کی بنا پر اصل یعنی نماز پڑھنے کی طرف رجوع کریں، (۲) احادیث مثبتہ احادیث نافیہ سے راجح ہوتی ہیں اسلئے

دلائل احناف راجح ہیں (۳) حدیث الباب اور حدیث انسؓ میں جولم یصل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ حمزہؓ کی طرح ان پرنماز نہیں پڑھی یعنی جسطرح حمزہؓ پر بار بار ستر مرتبہ پڑھی اسطرح دوسرے شہداء پر نہیں پڑھی گئی بلکہ ہرایک پر ایک ایک بار پڑھی گئی (۴) قرآن حکیم میں شہداء کو احکام اخروی کے اعتبار سے احیاء کہا گیا نہ احکام دنیوی کے اعتبار سے اور نماز جنازہ احکام دنیوی میں داخل ہے (۵) صلوٰۃ جنازہ کا مقصد صرف شفاعت اور مغفرت نہیں بلکہ رفع درجات وغیرہ بھی ہے اور نماز بچوں کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے حالانکہ وہ گنہ گار نہیں اور نبی علیہ السلام پر بھی پڑھی گئی حالانکہ آپ سید المعصومین ہیں لہذا دلیل عقلی صحیح نہیں (التعلیق ج۲ص۲۳۴، مرقاۃ ج۴ص۵۴، بذل المجہود ج۴ص۱۹۰ وغیرہ)

حدیث: عن المغیرۃ بن شعبۃؓ ان النبی ﷺ قال الراکب یسیر خلف الجنازۃ، نبی علیہ السلام نے فرمایا سوار جنازہ کے پیچھے چلے،،

تشریح: بلاعذر سوار ہوکر جنازہ کے ساتھ چلنا مکروہ ہے اور پیدل چلنا افضل ہے جیسا کہ حدیث ثوبانؓ میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک جنازہ میں لوگوں کو سوار دیکھا فرمایا کیا نہیں حیا کرتے تم تحقیق کہ ملائکۃ اللہ اپنے قدموں پر ہیں الخ (مشکوۃ ج اص۱۴۶) حدیث الباب عذر یا بیان جواز پر محمول ہے،

قولہ والسقط یصلی علیہ: السقط بضم السین وبکسرہ بم ناتمام بچہ جو وقت سے پہلے گرجائے، اگر جنین پر چار ماہ نہ گذرے بلکہ اسکے قبل حمل ساقط ہوجائے تو بالاتفاق اس پرنماز جنازہ نہیں اگر چار ماہ مکمل ہونے کے بعد ساقط ہو اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) احمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرہما کے نزدیک اگر بچہ چار ماہ اور ایک روایت میں چار ماہ دس دن کے بعد پیدا ہو تو بہر حال اس پرنماز جنازہ پڑھی جائیگی (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک اگر بچے کی زندگی صورت یا حرکت وغیرہ سے معلوم ہوجائے تب اس کی نماز پڑھی جائے ورنہ نہیں،

دلائل احمدؒ واسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب (۲) وفی روایة قال الطفل یصلی علیه (ترمذی، احمد، نسائی) یہ دونوں حدیث مطلق ہیں علامت حیاۃ وغیرہ کی قید نہیں (۳) روح چار ماہ کے بچے میں ڈال دی جاتی ہے اسلئے نماز پڑھی جانی چاہیئے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن جابرؓ مر فوعا الطفل لایصلی علیه ولایرث ولایورث حتی یستهل (مشکوۃ ج۱ ص۱۴۸) (۲) عن جابرؓ مرفوعا اذاستهل الصبی صلی علیه وورث (نسائی) ان دونوں میں استہلال سے مراد اثار حیاۃ معلوم ہوتا ہے

جوابات: (۱) حضرت جابرؓ کی حدیث مفصل ہے اور مفصل حدیث مجمل ومبہم پر حاکم ومقدم ہوتی ہے (۲) حدیث مطلق کو حدیث مقید پر حمل کیا جائے (۳) حدیث الباب میں سقط سے مراد طفل ہے بشرطیکہ اسکی زندگی محسوس ہو جائے نیز چار ماہ دس دن کی جو قید امام احمدؒ (فی روایۃ) لگاتے ہیں وہ تو کسی حدیث میں مذکور نہیں اور احمدؒ کی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ نص کے مقابلے میں قیاس پر عمل نہیں کیا جاسکتا (التعلیق ج۲ ص۲۴۲، مرقاۃ ج۴ ص۵۶، بذل المجہود ج۴ ص۳۰۳ وغیرہا)

حدیث: عن الزهری..... قال رایت رسول الله ﷺ وأبابكرؓ وعمرؓ يمشون امام الجنازة، (مشکوۃ ص۱۴۶/۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: جنازہ کے آگے پیچھے دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے (۱) ایک قول یہ ہے کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں امام بخاریؒ کا میلان اسطرف ہے، (۲) امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پیدل چلنے والے کے لیئے جنازے کے اگے چلنا اور سوار کے لیئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقا جنازے کے آگے چلنا افضل ہے۔ (۴) امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ابراھیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، اسحاقؒ، اھل ظاہر کے نزدیک مطلقا جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب: (۲) عن أنسؓ كان النبی ﷺ يمشی امام الجنازة وابوبكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (ترمذی) (۳) عن زيادبن قيس قال أتيت المدينة فرأيت أصحاب النبی علیه السلام من المهاجرين والانصار يمشون امام الجنازة

(بیہقی) (۴) جنازہ میں شرکت کرنیوالے سب لوگ میت مجرم کے شفعاء بنکر جاتے ہیں اسلئے انکو آگے آگے چلنا چاہیئے،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) عن ابن مسعودؓ مرفوعا الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها (مشکوۃ ج۱ص۱۴۶) اسکے ایک راوی ابو ماجد کو گو امام ترمذیؒ نے مجہول کہا ہے مگر چونکہ وہ امام اعظمؒ کے زمانے کے بعد کا ہے لہذا اسکی جہالت قادح نہیں، نیز بڑے بڑے محدثین ثوریؒ وابن عیینہؒ اور شعبہؒ بھی ان سے روایت کرتے ہیں پھر اس پر طائر طار کا اطلاق کسطرح موزوں ہو (۲) عن أبي هريرةؓ مرفوعا حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنائز (متفق علیہ) اتباع الجنائز پیچھے چلنے کو کہتے ہیں (۳) وفي حديث سهل بن سعد ان النبي عليه السلام كان يمشي خلف الجنازة (ابن عدی فی الکامل) (۴) عن عبد الرحمن بن ابزى قال كنت أمشي في جنازة فيها ابوبكرؓ وعمرؓ وعليؓ وكان ابوبكر وعمر يمشيان امام الجنازة وعلي يمشي خلفها فقلت لعلي اراك تمشي خلف الجنازة وهذان يمشيان امامها فقال علي لقد علما ان فضل المشي خلفها على المشي أمامها كفضل صلوة الجماعة على صلوة الفذ ولكنهما أحبا ان يتيسرا على الناس (طحاوی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ بسند صحیح) (۵) عن طاؤس مرسلا مامشى رسول الله ﷺ في جنازة حتى مات الا خلف الجنازة یہ روایت مشی خلف الجنازۃ کی مواظبت پر دال ہے (مصنف عبدالرزاق ج۳ص۴۴۵) اسیطرح اتباع الجنائز کے متعلق جتنی احادیث ہیں سب احناف کے مستدلات ہیں (۶) لان المشي خلف الجنازة اظهر وادخل في الاتعاظ والتفكر وأقرب الى المعاوضة اذا احتيج اليها وفيه ايماء الى انهم كالمودعين واشارة الى انه من السابقين وانهم من اللاحقين

جوابات: (۱) حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ اسکا مرسل اور متصل ہونے میں اختلاف ہے ابن المبارکؒ اور نسائیؒ نے مرسل کو ترجیح دی ہے حالانکہ انکے نزدیک مرسل قابل

احتجاج نہیں (۲) یا ابوبکرؓ وعمرؓ جیسے حضرات حاملین ہونے کی حیثیت سے آگے جاتے تھے، (۳) اور انسؓ کی حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایا سألت محمدا (ای البخاری) عن هذا الحدیث فقال خطا نیز امام رزینؒ نے حضرت انسؓ سے اسطرح روایت کی ہے انه قال انتم شفعاء فامشوا عن خلف وأمام ویمین وشمال ،لہذا احدیث انسؓ میں جب تعارض ہے تو اس سے امام الجنازہ کی افضلیت کسطرح ثابت ہو، احادیث مشی امام الجنازۃ بیان جواز پر محمول ہیں (۵) نظم وضبط اور ازدحام پر محمول ہیں جیسا کہ حضرت علیؓ کا ارشاد (کما مر انفا) سے معلوم ہوتا ہے دلیل عقلی کا جواب یہ ہے میت کو مجرم قرار دینے میں بدظنی ہے. بلکہ میت کو بطور ہدیہ وتحفہ بدربار ایزدی پیش کرتے ہیں اور دستور ہدیہ یہ ہے کہ پہلے پیش کر دیا جائے (مرقاۃ، التعلیق ج۲ص۴۵ وغیرہما)

حمل جنازہ کی کیفیت: حدیث: فی شرح السنة حمل جنازة سعد بن معاذ بین العمودین۔ (مشکوۃ ص۱۴۶)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک حمل جنازہ کا طریقۂ مسنون یہ ہے کہ دو آدمی جنازہ اسطرح اٹھائیں اگلا آدمی اپنی گردن کی جڑ پر رکھے اور پچھلا آدمی اسکو سینہ پر رکھے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ شافعیؒ کے نزدیک تین آدمی جنازہ اٹھاوے دو جنازہ کے پیچھے کی جانب کور ہے اور ایک بین العمودین ہو کر سامنے کے حصہ کو اٹھاوے اسکے بعد دوسرے لوگ اعانت کر سکتے ہیں (۲) احناف کے نزدیک میت کو چار پائیں پر اٹھائیں اور چار آدمی ان چار پایوں کو پکڑیں،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب ہے جس میں سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسطرح اٹھایا گیا ہے، (۲) عن عیسی بن طلحة قال رأیت عثمان بن عفانؓ یحمل بین عمودی سریر أمه فلم یفارقه حتی وضعه (بیہقی فی سننہ الکبریٰ ج۴ص۲۰) اسطرح اور بھی چند احادیث موقوفہ ہیں۔

دلائل احناف: (۱) عن انسؓ من حمل جوانب السریر الا ربع کفر الله اربعین کبیرة (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط) (۲) عن ابن مسعودؓ من اتبع الج

بجوانب السرير الاربعةوفي رواية بجوانب السرير كلها فانه من السنة (ابن ماجہ، بیہقی) (۳) روی محمد بن الحسن انبانا أبو حنیفةؒ حدثنا منصور بن المعتمر قال من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الاربعة (مرقاۃ ج۴ص۵۸) (۴)عن أبی هریرةؓ قال من حمل الجنازة من جوانبها الاربعة غفر له مغفرة موجبةوفي رواية فقد قضى الذی علیه(مصنف عبدالرزاق)

(۵) دلیل عقلی: صاحب ہدایہ لکھتے ہیں اس میں تکثیر جماعت بھی ہے اگر جنازہ کے ساتھ کوئی آدمی نہ جائے تو چار حاملین ملکر جماعت بھی پڑھ سکتے ہیں (۶) چار آدمیوں کے اٹھانے میں جنازہ کا اکرام بھی ہے کیونکہ جسکو ایک جماعت نے گردنوں پر اٹھایا ہے اسکے محترم ہونے میں کیا شبہ کیا جاسکتا ہے (۷) چار آدمیوں کے اٹھانے کی صورت میں میت کے زمین پر گرنے سے حفاظت بھی ہے۔

جوابات: (۱) شرح السنہ کی یہ حدیث ضعیف ہے قال النووی فی الخلاصة رواه الشافعیؒ بسند ضعیف ورواه ابن سعد فی الطبقات بسند ضعیف ، (۲) یہ واقعۂ جزئیہ ہے جو حدیث کلی کے مقابلے میں مرجوح ہے، (۳) کثرت ملائکہ کی وجہ سے تنگئ مکان پر محمول ہے (۴) یا قلت حاملین پر حمل کیا جائے (۵) عیسی بن طلحہ کی حدیث میں ایک راوی اسحٰق ہے جسکے متعلق امام احمدؒ اور نسائیؒ نے کہا انہ متروک، ابن معینؒ نے کہا انہ لیس بشئ لایکتب حدیثه ، (۶) ابن الہمامؒ نے فرمایا انکے مستدلات میں جو مرفوع ہے وہ ضعیف ہے اور بقیہ سب موقوف ہیں لہذا ابن مسعودؓ کا قول فانه من السنة کی ترجیح ہونی چاہیئے (مرقاۃ ج۴ص۵۸ التعلیق ج۲ص۲۴۶ وغیرہما)

بعد صلوۃ الجنازہ ہیئت اجتماعیہ کے ساتھ دعا کرنا بدعت ہے: حدیث: عن أبی هریرةؓ ...... اذاصلیتم علی المیت فاخلصوا له الدعاء (مشکوۃ ص۱۴۶)، جس وقت تم میت پر نماز پڑھو گے تو اسکے لئے دعا کو خالص کرو، قال الملاعلی قاریؒ یمکن أن یکون معناه اجعلوا الدعاء خاصا له فی القلب وان کان عامافی اللفظ ،صلوۃ جنازہ سے فراغت کے بعد قبل

التدفین ہیئت اجتماعیہ کے ساتھ ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مکروہ اور بدعت ہے کیونکہ اسطرح دعا کرنا آنحضرت ﷺ، صحابہ وتابعین اور ائمۂ مجتہدین سے ثابت نہیں چنانچہ (البحر الرائق ج۲ ص۱۸۳) میں ہے ان الدعاء بعد الجنازة مکروه ولایدعوا بعد التسلیم اور فتاوی سراجیہ ص۳۳ میں ہے اذافرغ من الصلوة لایقوم للدعاء اور مرقاۃ میں ھے ولا یدعو للمیت بعد صلوة الجنازه لا نه یشبه الزیادة فی صلوة الجنازة لیکن مبتدعین بعد الجنازہ دعائے مروجہ پر اصرار کرتے ہیں اور بطور دلیل حدیث الباب کو پیش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ صلیتم ماضی کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ اخلاص دعا کا حکم نماز جنازہ کے بعد ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب کے معنی یہ ہیں اذاارد تم الصلوة علی المیت فاخلصو اله الدعاء جیسا کہ اذاقمتم الی الصلوة فاغسلوا الخ اور فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اور واذاأتی احد کم الجمعة فلیغتسل وغیرہ میں ارادہ کے معنی لئے جاتے ہیں، اسکا مزید قرینہ یہ ہے کہ بیہقی ج۴ ص۴۵ میں یہ حدیث باب الدعاء فی الصلوة علی الجنازة میں لائی گئی ہے اسلئے ابن حجرؒ نے فرمایا میت کیلئے دعا کرنا تکبیر ثالثہ کے بعد رکن ہے (مرقاۃ ج۴ ص۵۹) (۲) یہ روایۃ ائمۂ مجتہدین کی نظر میں بھی تھی لیکن انہوں نے اسکے باوجود دعا کی نفی کی ہیں (۳) یا یہ انفرادی دعا پر محمول ہے،

باب دفن المیّت

حدیث: ان سعد بن أبی وقاصؓ قال......الحدوالی لحدا، (مشکوٰۃ ص۱۴۸)

تشریح: لحد یہ ہے کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف گڑھے کردیا جائے جسکو بغلی قبر کہتے ہیں شق یہ ہے چوڑی قبر کھود کر اسکے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر اس میں مردہ دفن کردیا جائے جسکو صندوقی قبر کہتے ہیں۔

مذاہب: (۱) احناف کے نزدیک بغلی قبر بنانا مسنون ہے بشرطیکہ زمین نرم نہ ہو (۲) شوافع کے نزدیک شق مسنون ہے۔

دلیل احناف: عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ اللحدلنا (ای لهذه الأمة)

والشق لغير نا(لمن كان قبلنا من أهل الايمان) (ترمذی)

دلیل شوافع: توارث اہل مدینہ، کہ مدینہ والے مسلمان میت کیواسطے شق بناتے تھے نہ کہ لحد

جواب: مدینہ کا قبرستان جنۃ البقیع کی زمین نرم ہے اس میں لحد بنانا ممکن نہیں اسلئے شق بنانے کو اختیار کرتے تھے، راقم الحروف کہتا ہے فی الحقیقت دونوں جائز ہیں شق کو مکروہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ نبی علیہ السلام کی قبر کھودنے کیلئے صحابۂ کرام نے مشورہ کیا کہ لحدی قبر کھودنیوالے اور شق قبر کھودنیوالے میں سے جو پہلے آجائے وہ اپنے دستور کے مطابق کھودیگا (ابن ماجہ، ابن سعد) اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جائز ہیں، اور اللحد لنا کے معنی لا ھل ملکنا اور لغیر نا سے غیر ملکنا یا لنا سے مراد لمعاشر الانبیاء والشق لغیر نا سے مراد لغیر الانبیاء بھی ہوسکتی ہے (اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۷۲، مرقاۃ ج ۴ ص ۶۶)

حدیث: عن ابن عباسؓ قال جعل فی قبر رسول الله ﷺ قطيفة حمراء، ،،رسول اللہ ﷺ کی قبر میں ایک سرخ چادر ڈالی گئی تھی ،، یہ وہ چادر ہے جس میں آنحضرت ﷺ نہاتے اور جس کو آپ بچھاتے تھے،

سوال: قبر میں تو کفن کے علاوہ زائد کپڑا رکھنا اور بچھانا مکروہ ہے یہ جمہور کے مذہب ہے کیونکہ یہ اسراف ہے اور شافعیہ میں سے بغویؒ فرماتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں

جوابات: (۱) سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی (۲) یہ چادر حضور اکرم ﷺ کے مولیٰ حضرت شقرانؓ نے صحابہ کی اجازت کے بغیر رکھی تھی اور وجہ یہ بیان کی تھی کرھت ان یلبسھا احد بعدہ ﷺ (۳) صحیح بات یہ ہے کہ وہ چادر دفن سے پہلے نکال لی گئی چنانچہ ابن عبد البرؒ نے ''الاستیعاب'' میں اور حافظ عراقیؒ نے درج ذیل بیت میں اسکی طرف اشارہ فرمایا وفرشت فی قبرہ قطیفۃ وقیل أخرجت وھذا أثبت (الفیہ فی السیرۃ) (۴) وہ زمین زیادہ نرم تھی لہذا مزید چادر بچھادی گئی (التعلیق ج ۲ ص ۲۵۰، مرقاۃ ج ۴ ص ۶۷ وغیرہما)

قبر کو مسنم بنانا: حدیث: عن سفیان التمارؒ أنه رأى قبر النبی ﷺ مسنما، (مشکوۃ ص ۱۴۸ ج ۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک قبر کا مسطح یعنی چار گوشہ کر کے ہموار بنانا افضل ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک قبر کا مسنم یعنی بصورت کوہان شتر بنانا افضل ہے،

دلائل شافعیؒ: (۱) عن ابی الھیاج الأسدی الی قوله ولا قبر امشر فاالا سو يته (مسلم، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۸) یہاں اونچی قبر کو برابر کرنیکا حکم دیا، (۲) عن القاسم قال دخلت علی عائشة فقلت یا اماه اکشفی لی عن قبر النبی ﷺ وصاحبيه فكشفت لی عن ثلثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة (ای لا لا صقة بالارض) مطبوحة (مفروشة) ببطحاء العرصة الحمراء (صفة البطحاء) (ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۹ اوراییہ ج ۱ ص ۱۶۴، مرقاۃ ج ۴ ص ۶۸،) (۳) روی انه ﷺ سطح قبر ابنه (ابراهیم) ورش علیه الماء (مرقاۃ ج ۴ ص ۶۸)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن سفیان التمار قال دخلت البیت الذی فیه قبر النبی ﷺ فرأیت قبر النبی ﷺ وقبرا بی بکر وعمر مسنمة (ابن ابی شيبه) (۳) قال ابراهيم النخعیؒ أخبر نی من رأی قبرر سول الله ﷺ وقبر ابی بکرو عمر ناشزة من الارض (۴) قال الشعبیؒ رأیت قبور شهداء أحد مسنمة وكذا فعل بقبرا بن عمرؓ وابن عباسؓ (التعلیق ج ۲ ص ۳۵ عمدۃ القاری)

جوابات: (۱) ابی الھیاج الاسدی کی حدیث (جس میں آنحضرت ﷺ نے علیؓ کو مامور فرمایا تھا کہ جس قبر کو بلند دیکھوا سے برابر کردو) کا مطلب یہ ہے کہ جو قبر بہت بلند ہو یا اسپر تعمیر ہو تو اسکو پست کردو (ابن الہمام) (۲) آنحضرت ﷺ کی قبر کو مسطح دیکھنے کے ثبوت سے مسنم کی نفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس سے مراد زیادت بلندی کی نفی ہے چنانچہ ولا لاطئة سے یہ بالکل ظاہر ہے (۳) ابراھیم بن محمد ﷺ کی قبر پہلا تو مسطح بنائی گئی پھر اسکو مسنم کردی گئی تھی (كذا في المبسوط والمحيط)

قبر پر عمارت بنانا: حدیث: عن جابرؓ قال نهی رسول الله ﷺ أن يجصص القبر وان یبنی علیه" رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو پختہ بنانے اور اسپر عمارت تعمیر کرنے سے منع فرمایا ہے،، (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۸) امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ قبر کو پختہ بنانا اور اس پر تعمیر کرنا، گنبد بنانا مکروہ ہے، علامہ

تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ قبروں پر تعمیر دونوں چیزوں کو محتمل ہے خواہ قبر پر پتھر اور اینٹ وغیرہ سے کوئی عمارت بنائی جائے خواہ قبروں کے اوپر کوئی خیمہ وغیرہ کھڑا کیا جائے دونوں ہی صورتیں ممنوع ہیں کیونکہ ان چیزوں سے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یہ فعل جاہلیت بھی ہے کیونکہ کفار میت کے اوپر دس دن تک سایہ رکھتے تھے اسلئے اس مشابہت سے بچانا بھی مقصود ہے، لہذا ہمارے زمانے کی بدعتی رضاخانی قبروں پر شامیانہ لٹکاتے ہیں اور قبروں کی پہرا داری کرتے ہیں سراسر بدعت اور ناجائز ہے

پوسٹ مارٹم کا حکم کیا ہے: قوله وأن يقعد عليه، قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے،،
قبر کے اوپر بیٹھنے سے اسلئے منع کیا گیا کہ یہ مومن کی اہانت ہے اور اس سے میت کو ایذا پہنچتی ہے اور میت کو ایذاء پہنچانا اور اسکی اہانت کرنا حرام ہے اب اس وجہ سے یہ سوال متوجہ ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنے کا کیا حکم ہے؟ جسکو اصطلاح میں پوسٹ مارٹم کہا جاتا ہے،

جوابات: (۱) عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ اسلام نے فرمایا کہ میت کے ہڈیوں کو توڑنا زندہ شخص کی ہڈیوں کو توڑنے کی طرح ہے (مصنف عبدالرزاق بیہقی) اس مضمون کے اور بھی چند احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنا اور اسکی ہڈیوں کو توڑنا ناجائز اور گناہ ہے (۲) مردہ کا کوئی عضو کاٹ کر علیحدہ کرنا ''مثلہ،، ہے اور مثلہ کی حرمت تقریبا متفق علیہ ہے جسکی تفصیل ایضاح المشکوۃ ج۳ ص۲۷۶ میں ملاحظہ ہو، (۳) ملا علی قاریؒ قوله عليه السلام كسر عظم المسلم ميتا ككسره حيا (موطا، ابن ماجہ) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں یعنی فی الاثم كمافي رواية (٤) قال الطيبیؒ اشارة الى انه لايهان ميتا كمالا يهان حيا (٥) قال ابن الملکؒ اشارة الى ان الميت يتأ لم (٦) قال الطحاوی حاصله ان عظم الميت له حرمة مثل حرمة عظم الحی......فكان كاسره فی انتهاك الحرمة ككاسر عظم الحی (٧) قال الباجیؒ يريد ان له من الحرمة فی حال موته مثل حال حياته (٨) قال ابن حجرؒ وقدأخرج ابن ابی شيبة عن ابن مسعودؓ اذى المؤمن فی موته كما اذاه فی حياته (٩) قال الزرقانیؒ الاتفاق على حرمة فعل ذالك به فی الحياة والممات لا فی القصاص والدية (اوجز المسالک ج۲ ص۵۰۷ وغیرہ)

دلیل عقلی: کوئی آدمی عقلا یہ گوارا نہیں کرسکتا کہ اسکے باپ، ماں، بیوی، بیٹے، بہن کی لاشیں ڈاکٹروں کے حوالے کی جائیں اور وہ انکی چیر پھاڑ کریں اور میڈیکل کالج کے طلبہ کو دے دی جائیں تاکہ وہ ایک ایک عضو کا تجزیہ کریں، اسی طرح کوئی قوم یہ گوارا نہیں کرسکتی ہے کہ اسکے لیڈر اور پیشوا مرنے کے بعد پوسٹ مارٹم کے تختۂ مشق بنائے جائیں مثلاً گاندھی اور لیاقت علی مرحوم گولی کے شکار ہوئے ہیں، طبی قانونی نقطہ نظر سے ضروری تھا کہ ان کا پوسٹ مارٹم کر کے سبب موت کی تشخیص کی جاتی لیکن اس سے احتراز کیا گیا کیونکہ قومی جذبات اپنے محترم لیڈروں کی لاشوں کا چیرنا پھاڑنا برداشت کرنے کیلئے تیار نہیں تھیں (رسائل مسائل ج ۲ ص ۲۵۱) روح اللہ خمینی لکھتے ہیں مسلمان مرنے والے کے جسم کو چیرنا پھاڑنا جائز نہیں یہ فعل حرام ہے اور اسکے سر اور دیگر اعضاء کو کاٹنے کیلئے دیت دینی ہوگی جو کہ ہم نے کتاب تحریر الوسیلۃ میں ذکر کردی ہے، راقم السطور کہتا ہے کہ مردہ کے اعضاء کاٹنے میں دیت واجب ہونیکا جو بلا دلیل دعوی کیا یہ صحیح نہیں اور تعلیم و تعلم کے طور پر میڈیکل کالج کے طلبہ جو آپریشن کی مشق کرتے ہیں اس کے لئے جانوروں اور غیر مسلم اموات کو حاصل کرنا چاہیئے اور غیر مسلم اموات کا حصول اسقدر دشوار نہیں ہوتا جسکی بنا پر مسلمان میت کی چیر پھاڑ کر کے اسکے بے حرمتی کی جائے خصوصاً اس صورت میں جبکہ پلاسٹک موڈل سے بھی تعلیم شروع کی جاچکی ہے ہاں پوسٹ مارٹم کے ذریعہ کسی بے قصور جان بچانے کا مسئلہ ہو تو یہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے چنانچہ شریعت کا قاعدہ مسلمہ ہے الضرورة تبيح المحظورات۔

میت کو قبر میں کسطرح اتارا جائے: حدیث: عن ابن عباس ؓ قال سل رسول الله ﷺ من قبل رأسه۔ (مشکوۃ ص ۱۴۹) اسلال کے معنی آہستہ آہستہ کھینچنا۔

مسئلۂ خلافیہ مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک جانب جنوب میں مردہ کو لاکر اولا سر کو داخل کرے پھر شمال کیطرف کھینچ کرلے جائے، اور بعض شوافع نے اسکی صورت یہ بتائی کہ مردہ کو قبر کی جانب شمال کیطرف لے جائے اور پیر کو داخل کر کے جنوب کیطرف کھینچا جائے اسکے نزدیک اسکا نام اسلال ہے جو افضل ہے (۲) احناف کے نزدیک میت کو قبلہ کی جانب سے اتارنا افضل ہے۔

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب ہے (۲) عن ابی رافع قال سل رسول الله ﷺ سعداً ورش علی قبرہ ماء (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۹)

دلائل احناف: (۱) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ دخل قبرا لیلا فاسرج له بسراج فاخذ من قبل القبلة (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۸، قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح) (۲) عن ابن عباسؓ قال کان رسول الله ﷺ وابوبکر وعمر یدخلون المیت من قبل الکعبة (المعجم الکبیر) (۳) نیز اس بارے میں جابرؓ اور یزید بن ثابتؓ کی روایتیں بھی منقول ہیں (۴) جہت قبلہ معظم اور محترم ہے لہذا اسی طرف سے داخل کرنا مستحب ہونا چاہیئے۔

جوابات: (۱) یہ سل عذر کیوجہ سے تھا کیونکہ حضور ﷺ کی قبر مبارک قبلے کی جانب سے دیوار کے متصل تھی لہذا قبلہ کیطرف سے داخل کرنا ممکن نہ تھا (۲) آنحضرت ﷺ کو قبر میں اتارنے کی کیفیت کے بارے میں روایات مضطرب ہیں کیونکہ ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا (ابن ماجہ) اور ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے ان النبی ﷺ ادخل القبر من قبل القبلة ولم یسل سلا (ابوداؤد فی المراسیل) لہذا اضطراب کیوجہ سے یہ قابل استدلال نہیں جبکہ روایات احناف اضطراب سے خالی ہیں لہذا وہ راجح ہیں (۳) حدیث ابی رافع ضرورت یا عذر پر محمول ہے کما قال الملاعلی قاریؒ (التعلیق ج ۲ ص ۲۵۴، مرقاۃ ج ۴ ص ۷۴-۸۲)

باب البکاء علی المیت

اپنے خویش واقارب یا کسی دوست ومتعلقین کی دائمی جدائی پر غمگین ہونا اور آنسو بہانا جائز بلکہ سنت ہے کیونکہ حضرت ﷺ اپنے فرزند حضرت ابراہیمؓ کی وفات کے بعد روتے ہوئے فرمایا إنا بفراقك یاابراهیم لمحزونون (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۵۰) اسطرح میت کے لواحقین سے تعزیت یعنی انکو صبر وسکون کی تلقین کرنی بھی مستحب ہے لیکن نوحہ یعنی چلا کر اور ہاتھ سے سینہ پیٹ کر رونا منع ہے اور انتقال کے چوتھے روز بطور خاص میت کے گھر میں جمع ہونا کھانا پینا وغیرہ مروجہ رسوم ادا کرنا بدعت اور حرام ہے کیونکہ شریعت میں اسکی کوئی اصل نہیں نیز اس سے میت کی

وصیت کے بغیر اسکا مال خرچ کرنا، یتیموں اور ورثاء کے مال میں ناجائز تصرف کا مرتکب ہونا لازم آتا ہے، اسطرح قبر کی چاروں طرف حلقہ باندھکر قرآن خوانی بھی مکروہ ہے۔

حدیث: عن عبد الله بن عمرؓ ...... وان المیت لیعذب ببکاء اهله، نیز مردہ اپنے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۰)

مسئلہ خلافیہ: تعذیب المیت ببکاء اهله علیه یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے:

مذاہب (۱) سو بعض صحابہ اس کے قائل ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ کا یہی مسلک ہے (۲) حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر کی مرفوع روایت: ان المیت لیعذب ببکاء اهله علیه سے ہے، منکرین تعذیب میت ببکاء اہلہ کا استدلال ولا تزر وازرۃ وزر اخریٰ سے ہے۔

وجوہ تطبیق: (۱) عائشہؓ فرماتی ہیں یہ حدیث ایک خاص واقعہ کے متعلق ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے مر رسول الله ﷺ بیهودیة یبکی علیها أهلها فقال انهم لیبکون علیها وانها تعذب فی قبر ها (مؤطا مالک) فقالت عائشةؓ انها تعذب بکفر ها فی حال بکاء ها لا بسبب بکائها، یعنی عائشہؓ فرماتی ہیں یہ ارشاد کافر کے حق میں ہے کہ گھر والے نوحہ کرنے کی وجہ سے کافر میت کے عذاب میں زیادتی کردی جاتی ہے کیونکہ وہ اس پر خوش ہوتا ہے (فیہ ما فیہ) (۲) امام بخاریؒ فرماتے ہیں میت کو عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ میت چلا کر رونیکی وصیت کر کے مرے (۳) یا وہ حین حیات میں جانتا تھا کہ وہ میرے بعد مجھ پر یہ فعل شنیع کریگا اسکے باوجود اس نے منع نہیں کیا لہذا یہ گناہ فعل میت یعنی امر بالمعروف یا نهی عن المنکر نہ کرنیکی وجہ سے ہے لہذا اگر قرب موت کے وقت منع کیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا، ہذا اصح (۴) بعض نے کہا ان المیت سے قریب الموت مراد ہے یعنی اسوقت اسکے پاس رونے سے اسکی تکلیف ہوتی ہے جسکو عذاب سے تعبیر کی گئی (روح المعانی) قاضی عیاض مالکی نے فرمایا یہ سب سے اچھی توضیح ہے (۵) بعض فرماتے ہیں حدیث الباب میں تعذیب سے توبیخ الملائکہ مراد ہے یعنی

رونے والے جن اوصاف جمیلہ کو ذکر کر کے چلاتے ہیں اس پر ملائکہ میت کو توبیخ کرتے ہیں کہ تو ایک ظالم اور ڈاکو تھا اور وہ لوگ تجھے مرشد برحق وغیرہ کہتے ہیں (۶) میت خدانخواستہ ایسے غیر شرعی کاموں کے کرنے میں مشہور تھا جنکو فساق میں اچھا سمجھا جاتا ہے مثلاً جوا کھیلنا اور رقص وغیرہ اور اس فن کے دلدادہ زندہ لوگ اس کے ان غیر شرعی کاموں کے محاسن بیان کر رہے ہوں حالانکہ قبر میں اسکو ان کاموں پر عذاب ہو رہا ہے (نعوذ باللہ)

اسکی تفصیلی بحث اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۹۳، مرقاۃ ج ۴ ص ۸۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

میت کے گھر کھانا بھیجنا مستحب ہے: حدیث: عن عبد اللہ بن جعفر.... قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصنعوا لأل جعفر طعاما الخ (مشکوۃ ص ۱۵۱) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص مرجائے تو اسکے اقارب و متعلقین کے لئے مستحب ہے کہ وہ میت کے گھر والوں کیلئے کھانا پکا کر بھیجیں میت کے پڑوسیوں اور اعزۃ و اقارب کے لئے اہل میت کو صرف ایک روز کا کھانا پہنچانا، جو دن ورات کے لئے کافی ہو جائے مستحب ہے ایک روز سے زیادہ کھانا بھیجنا مکروہ ہے......شامی میں ہے کہ دفن کے لئے باہر سے آنے والے اگر محض اتفاق سے یا اہل میت کی دلجوئی کے لئے ان کے ساتھ کھانے وغیرہ میں شریک ہو جائیں تو گنجائش ہو سکتی ہے لیکن رشتہ داروں کا دور دور سے آکر قیام پذیر ہونا اور کئی کئی دن رہنا جیسا کہ رواج ہے خوشی کی دعوت کی طرح جمع ہونا سب مکروہ اور بدعت ہے اور اہل میت کی طرف سے کھانے کی انتظام کر کے لوگوں کو دعوت کرنا شادی کی طرح خویش و اقارب اور احباب کو جمع کرنا یہ دعوت مروجہ ناجائز اور بدعت ہے چند وجوہ کی بناء پر (۱) یہ حقیقت میں ہنود کی رسم ہے (۲) شریعت میں غمی کے موقع پر دعوت مشروع نہیں چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ویکرہ اتخاذ الضیافة من الطعام من اهل المیت لانه شرع فی السرور لافی الشرور وهی بدعة مستقبحة (شامی ج ۱ ص ۶۰۳) (۳) اس دعوت کو لازم سمجھنا التزام مالایلزم جو ناجائز ہے (۴) بسا اوقات اس میں نابالغ یتامیٰ کا حصہ بھی ہوتا ہے نابالغ کا مال صدقہ وخیرات میں دینا کسی صورت میں بھی روا نہیں (۵) اس دعوت سے مقصود ایصال ثواب نہیں ہوتا بلکہ ریا و سمعہ مطلوب ہوتی ہے یا لوگوں کے طعن

وتشنیع کے ڈر سے دعوت کی جاتی ہے جو شرک اصغر ہے اور نیز بعض لوگ کھانا کھلانے ہی کو صدقہ اور ایصال ثواب سمجھتے ہیں حالانکہ ایصال ثواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ نیک کام جو انسان اپنے لئے کرتا ہے وہ دوسروں کو ثواب پہنچانے کی نیت سے کرے تو اس کا ثواب دوسروں کو پہنچے گا اور نیز صدقہ نقد کی صورت میں دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ فقراء کے لئے زیادہ نافع ہے اور نیز صدقہ کی بہتر صورت یہ ہے کہ حاجت مند کی ضرورت کے پیش نظر صدقہ دیا جائے (مسائل شرک و بدعت، احسن الفتاویٰ، درس ترمذی)

باب زيارة القبور

حدیث: عن بريدةؓ .... نهيتكم عن زيادة القبور فزوروها۔ (مشکوٰۃ ج۱ ص۱۵۴)

تشریح: آنحضرت ﷺ نے ابتداءً زیارت قبور سے منع فرمایا تھا کیونکہ زمانہ جاہلیت اور بت پرستی قریب تھا لیکن جب آپ نے دیکھ لیا کہ اسلام نے دلوں میں رسوخ حاصل کرلیا ہے تو آپ ﷺ نے زیارت قبور کی اجازت دے دی اب زیارت کی حیثیت کیا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ابن حزم ظاہریؒ نے کہا عمر میں ایک مرتبہ واجب ہے (۲) ابن سیرینؒ، شعبیؒ اور نخعیؒ وغیرہم کے نزدیک زیارت قبور مکروہ ہے (۳) جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔

دلیل ابن حزمؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا مقتضی ہے

دلیل ابن سیرینؒ وغیرہ: آنحضرت ﷺ کی ممانعت عن زیارۃ القبور ہمیشہ کیلئے تھی

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ممانعت کے بعد جو امر آتا ہے اس سے صرف جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب (۲) في حديث عائشة ان النبي عليه السلام رخص في زيارة القبور (ابن ماجہ)

جواب: ابن سیرینؒ وغیرہ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے شاید انکے پاس وہ احادیث نہیں پہونچیں جن میں بعد النہی جواز کا حکم دیا گیا۔

عورتوں کیلئے زیارت قبور کا مسئلہ: عورتوں کیلئے زیارت کے متعلق چند اقوال ہیں :۔ (۱) بعض کے نزدیک مکروہ ہے (۲) اور بعض کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ آداب زیارت کا لحاظ کرے اور جزع فزع نہ کرے (۳) اور علماء محققین فرماتے ہیں صرف نبی کریم ﷺ کے روضۂ مطہرہ کی زیارت جائز ہے۔ اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۲ ص ۴۵۹ میں ملاحظہ ہو ۔

حضور اکرم ﷺ کے والدین: حدیث: عن أبي هريرة ... فلم يوذن لي۔

تشریح: بعض علماء متقدمین کا خیال تھا کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کا انتقال حالت کفر میں ہوا تھا لیکن علامہ سیوطیؒ مسالک الحنفاء فی اسلام والدی المصطفیٰ ،، میں اسطرح ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ کثیر التصانیف علماء نے آنحضرت ﷺ کے والدین کیلئے اسلام ثابت کیا، اور اسکی تین صورتیں بیان کی (۱) وہ دین ابراہیمی پر قائم تھے (۲) انہیں اسلام کی دعوت ہی نہیں پہونچی اور وہ ایام فترت میں تھے لہذا بغیر دعوت وتبلیغ کے عذاب نہیں ہوتا ہے لقوله تعالیٰ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (۳) آنحضرت ﷺ کی دعا سے بطور معجزہ اتنی دیر کیلئے زندہ کردیا کہ وہ دونوں آپ پر ایمان لائیں۔

دلائل: (۱) علامہ سہیلیؒ نے روض الانف میں سند ضعیف کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے عن عائشة ان رسول الله ﷺ سال ربهٔ أن يحيي أبو يه فاحيا هما له فأمنا به ثم أماتهما . سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ سہیلیؒ نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ان الله على كل شئ قدير (الأية) حضرت ابراہیمؑ اور حضرت عزیرؑ کیلئے اللہ تعالے نے مردوں کو زندہ کیا اور آنحضرت ﷺ جب انگنت معجزات وخصوصیات سے نوازے گئے ہیں تو اسکے پیش نظر یہ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام کی دل جوئی کیلئے آپ کے ابوین کو زندہ کرکے شرف اسلام سے مشرف فرمایا ہو، سیوطیؒ نے اس مضمون کی متعدد احادیث پیش کی ہیں، امام قرطبیؒ اور حافظ ناصر الدینؒ نے حدیث مذکور کی تصحیح وتحسین کی ہے (۲) حدیث الباب میں قولهٔ واستأ ذنته فی أن أزور قبرها فاذن سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی والدہ ماجدہ مؤمنہ تھیں کیونکہ درج ذیل آیت میں کفار کی قبر پر کھڑے ہونے سے منع فرمایا قوله تعالے ولاتصل على أحد منهم

مات أبدا ولا تقم علی قبره (التوبۃ آیت۸۴) آپ کفار میں سے کسی کی نماز جنازہ نہ پڑھیں نہ ان میں سے کسی کی قبر پر کھڑے ہوئے، لہذا اگر آپ کی والدہ ماجدہ مؤمنہ نہ ہوتیں تو آپکو ان کی قبر زیارت کی اجازت نہ دی جاتی ۔

اشکال: اگر والدہ کریمہ مؤمنہ تھیں تو ان کیلئے استغفار کی اجازت کیوں نہیں دی گئی؟

جوابات: (ا) آپ ﷺ اپنی والدہ کیلئے استغفار کرتے تو کسی شخص کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ شاید آپ کی والدہ نے کوئی گناہ کیا ہوگا آپکو استغفار سے روک دیا، تا کہ آپکی والدہ کے متعلق کوئی شخص یہ وہم نہ کر سکے علماء کی ایک جماعت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے سلسلۂ نسب میں تمام آباء وامہات مؤمن ہیں کوئی کسی بدکاری میں ملوث نہیں رہا (۲) اور دوسری صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کیوجہ یہ تھی کہ آپکی والدہ مکلّف نہ تھیں اور غیر مکلّف کیلئے استغفار نہیں کیا جاتا ، اور پہلی صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کی وجہ ظاہر ہے ۔

واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کریمین کے ایمان کا مسئلہ من قبیل الاعتقادیات نہیں ہے تاہم آپ ﷺ سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ انکے ایمان کا قول کیا جائے اسلئے حضرت عبد العزیز دباغ نے حالت جذب اور عشق میں فرمایا اے اللہ اگر آپکے محبوب کے والدین کیلئے بالفرض والتقدیر دوزخ ہیں تو انہیں بہشت میں داخل کر کے مجھے دوزخ میں ڈالے، اس مسئلہ میں خاموشی اختیار کرنا مناسب ہے اور انکے بارے میں کوئی ایسا کلمہ نہ کہا جائے جو رسول ﷺ کی دل آزاری کا موجب ہو ۔

بتوفیق الله تعالی وعونه قد حصل الفراغ من کتاب الصلوة فی شعبان ۱۴۱۷ھ واسئل الله تعالی أن یوفقنی الاتمام .

کتاب الزکوۃ

مع اضافۂ جدیدہ از مولانا عبد اللہ ھلیچوی

چونکہ قرآن حکیم میں بتیس جگہ زکوۃ کا ذکر نماز کے ساتھ فرمایا گیا ہے بنابریں محدثین اور فقہاء نماز کے بعد ہی زکوۃ کا تذکرہ کرتے ہیں۔

زکوۃ کے معنیٰ لغوی اور وجوہ تسمیہ: ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ زکوۃ کے متعدد معنیٰ آتے ہیں لیکن دو معنیٰ پر بکثرت مستعمل ہوتی ہے (۱) طہارت اور پاکیزگی کمافی قولہ تعالیٰ قد افلح من تزکی، وفی الحدیث زکوۃ الأرض یبسھا ۔ اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے اور لوگ بخل جیسی بری خصلتوں سے پاک ہو جاتے ہیں (۲) نمو، یعنی بڑھنا کما یقال زکی الزرع (کھیتی بڑھ گئی) اس اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ زکوۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے اور اخروی طور پر اللہ تعالیٰ اسکے ثواب میں اضافہ کرتا ہے ۔

معنیٰ اصطلاحی: ھی تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ھاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعۃ عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ (تنویر الابصار ج ۲ ص ۲۳، عمدۃ القاری)

زکوۃ کب فرض ہوئی: زکوۃ اسلام کا ایک بڑا رکن ہے اسکی فرضیت نماز کے مانند قطعی ہے اور دلائل اربعہ سے ثابت ہے اسکا منکر کافر ہے، ہاں زکوۃ کی فرضیت کے وقت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے جن میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اسکی فرضیت ہجرت سے پہلے مکہ معظمہ میں ہو چکی تھی البتہ مدینۂ طیبہ میں ۲ھ کے بعد اور ۵ھ سے پہلے اسکا نصاب اور تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں (معارف السنن ج ۵ ص ۱۵۹ وغیرہ)

زکوۃ اور صدقہ: زکوۃ کا نام صدقہ بھی ہے کیونکہ یہ فعل دعوائے ایمان کی صحت و صداقت پر دلیل ہوتا ہے ۔

سبب زکوۃ: زکوۃ واجب ہونیکا سبب نصاب کے برابر مال نامی کا مالک ہونا ۔

شرائط زکوۃ: صاحب نصاب کا آزاد ہونا، بالغ ہونا عاقل ہونا، مسلمان ہونا، قرض سے فارغ ہونا اور نصاب پر سال کا گزرنا ۔

حکم زکوۃ: مؤدی زکوۃ دنیا میں اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجانا، آخرت میں عذاب سے نجات پانا اور ثواب کا حاصل ہونا ہے ۔

حدیث: عن ابن عباسؓ .... فادعهم الی شهادة ان لااله الاالله وان محمدارسول الله فان هم أطاعوا لذالک الخ

کیا کفار فروعات کے بھی مخاطب ہیں؟: ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے بعد فروع ایمان کے حکم ہے لہذا کفار مکلف بالاحکام نہیں ہیں، یہ ایک مشہور مسئلہ ہے احناف اور شوافع اس بات پر متفق ہیں کہ کفار مخاطب بالایمان والعقوبات (حدود و قصاص) والمعاملات ہیں پھر اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کافر مشرف باسلام ہو جانے کے بعد حالت کفر کی فرائض وواجبات کی قضا اسپر واجب نہیں البتہ عبادات کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) موالک اور شوافع اور علماء عراقیین من الاحناف کے نزدیک کفار عبادات کے بھی مکلف ہیں، اسکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں انکو ترک عبادات پر مزید عذاب دیا جائیگا (۲) مشائخ ماوراء النہر من الاحناف کے نزدیک کفار اعتقادًا مخاطب ہیں نہ کہ اداءً لہذا انکو صرف عبادات کی فرضیت کے عدم اعتقاد پر عذاب دیا جائیگا ترک ادا کی حیثیت سے عذاب نہیں دیا جائیگا (۳) حنفیہ کی تیسری ایک جماعت علماء فرماتے ہیں کہ کفار مطلقا عبادات کا مکلف نہیں نہ اعتقادًا نہ اداءً لہذا انکو صرف ترک ایمان پر عذاب ہوگا، صاحب بحرالرائق اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ وغیرہم نے پہلے قول کو راجح قرار دیا ہے ۔

دلائل مشائخ ماوراء النہر اور فریق ثالث من الحنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) اگر کفار مخاطب بالفروع ہوتے تو انکے اداء صلوۃ وصوم وغیرہ صحیح ہونا چاہیئے تھا حالانکہ بالاتفاق ایمان کے بغیر عبادات صحیح نہیں ہوتیں لہذا کفار مخاطب بالفروعات نہیں ہیں۔

دلائل شوافع، موالک اور علماء عراقیین من الاحناف: (۱) قوله تعالى فويل للمشركين الذين لايأتون الزكوة (۲) قوله تعالىٰ فلاصدق ولا صلى (۳) قولهٗ تعالى

ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین ،وغیرہ متعدد آیات ،اگر کفار مکلّف بالفروع نہ ہوتے تو نماز ترک کرنے اور زکوۃ ادانہ کرنے پر عذاب کا ذکر نہ ہوتا ۔

جوابات:(۱)حدیث الباب میں فان هم اطاعوا لذالک ،جو وارد ہوا یہ رخصت کے اعتبار سے نہیں بلکہ اخبار کے اعتبار سے ہے کہ فرض تو سب ہیں لیکن دیگر ارکان کی فرضیت ایمان کی فرضیت کے بعد ہے (۲)اس میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جارہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید و رسالت کے بارے میں بتلایا جائے پھر فروعات کو اسکے سامنے پیش کیا جائے (۳)یا اس سے تدریجی طور پر آہستہ آہستہ حکمت کے ساتھ دعوت دینا مراد ہے تا کہ ان پر تعمیل حکم الٰہی آسان ہو(۴)دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ فردعات کی صحت ایمان پر موقوف ہے جسطرح جنبی مکلّف بالصلوٰۃ ہے لیکن بشرط ازالۂ حدث ،بغیر ازالۂ حدث نماز صحیح نہیں ہوگی حالانکہ وہ مکلّف ضرور ہے ،اسطرح کفار بھی مکلّف بالفروعات ہیں لیکن بشرط ازالۂ کفر ،بدون ازالۂ کفر کے نماز تو صحیح نہیں ہوگی مگر وہ لوگ مکلّف ضرور رہینگے ۔

(عرف الشذی ص ۲۸۳ مرقاۃ ج ۴ ص ۱۱۸ ،معارف السنن ج ۵ ص ۱۹۸ وغیرہ)

قوله تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ،مال زکوٰۃ مسلمانوں کے مالداروں سے لیا جائے اور انہی کے فقیروں پر صرف کیا جائے ،اس جملہ سے تین مسائل پر روشنی پڑتی ہے ۔

مسئلۂ اولیٰ:قوله تعالیٰ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين الخ (توبہ آیت ۶۰)میں مصارف زکوۃ کے سلسلہ میں جو اصناف ثمانیہ ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوۃ دے دینے سے ادا ہوجائیگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب:(۱)شوافع کے نزدیک ہر صنف کے تین تین افراد کو زکوۃ دینا ضروری ہوگا (۲)احناف ،موالک اور حنابلہ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوۃ دیدینے سے ادا ہوجائیگی ہر قسم کو دینا ضروری نہیں ۔

دلیل شوافع: آیت مذکورہ ہے کہ اس میں صدقات کو فقراء کی طرف لام کے واسطے سے مضاف کیا گیا اور باقی قسمیں واؤ کیساتھ اس پر معطوف ہیں اور لام آتا ہے استحقاق کیلئے اور واو جمعیت پر دلالت کرتا ہے اور ان اقسام کو بصیغۂ جمع ذکر کیا گیا ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے تو گویا ہر قسم میں سے تین تین افراد کو زکوۃ دینا ضروری ہوا۔

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ علامہ ابن الجوزیؒ "التحقیق" میں علامہ ابن الہمامؒ فتح القدیر ج ۲ ص ۱۹، میں فترد علی فقرائهم سے استدلال کیا کہ مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوۃ کی ادائیگی واجب نہیں کسی ایک صنف مثلاً فقراء کو دینے سے ادا ہو جائیگی۔ کما ذکر فی الحدیث (۲) آیت مذکورہ نازل ہونیکے بعد آنحضرت ﷺ کے پاس زکوۃ کا مال آیا اور آپ نے صرف ایک صنف مؤلفۂ قلوب کو دیا (نصب الرایۃ عینی وغیرہ) لہذا ان دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف ایک صنف کو دینے سے زکوۃ ادا ہو جائیگی۔

جوابات: اس آیت کو لفظ انما سے شروع کیا ہے جو لفظ حصر ہے اسی کلمہ نے بتلا دیا کہ صدقات کے جو مصارف آگے بیان ہو رہے ہیں تمام صدقات واجبہ صرف انہیں میں خرچ ہونا چاہئیں (۲) نیز للفقراء کا لام اختصاص کیلئے ہے نہ کہ استحقاق کیلئے یعنی صدقات کے مصارف یہ اقسام ثمانیہ ہیں انکے علاوہ نہیں، ان میں سے جسکو بھی صدقہ دیا جائیگا مصرف میں صرف ہوگا اور لام للاختصاص ہونے کیوجہ یہ ہے کہ زکوۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ بندوں کا، البتہ علت فقر کی وجہ سے یہ لوگ مصارف ہو گئے پس جب زکوۃ کا مصرف ہونیکی علت فقر و محتاجی ہے تو فقر کی جہات مختلف ہونیکی طرف التفات نہ کیا جائیگا یعنی محتاجی بجہت فقر ہے یا بجہت مسکنت یا بجہت مسافرت وغیرہ اس کا لحاظ نہ کیا جائیگا، بلکہ جہاں بھی محتاجی پائی جائیگی وہاں زکوۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی (۳) للفقراء وغیرہ تمام اصناف میں "الف لام جنسی ہے اسلئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی بلکہ صرف ایک فرد کو دینا کافی ہوگا چنانچہ الف لام کا عہدی ہونا بھی ممکن نہیں کیونکہ یہاں معہود کوئی چیز نہیں ہے اسی طرح استغراقی بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ اس سے واضح حرج لازم آتا ہے، لہذا" لام کا جنسی ہونا متعین ہے (کمافی الاصول)

وجوہ ترجیح: (۱) یہ تفسیر ابن عباسؓ سے مروی ہے قال فی ای صنف وضعته أجزاک (۲) عمرؓ نے فرمایا ایما صنف أعطیته من هذا أجزأ عنک (طبرانی) (۳) اسطرح حذیفہؓ، سعید بن جبیرؒ، حسنؒ، نخعیؒ، عطاءؒ، ثوریؒ اور ابو عبیدہؒ وغیرہم سے بھی مروی ہے (۴) نیز شوافع کی تفسیر کی تائید میں کوئی ایک حدیث بھی نہ ہونا مسلک ائمہ ثلثہ راجح ہونے کی صریح دلیل ہے۔

مسئلہ ثانیہ: ایک شہر یا بستی کی زکوۃ دوسرے شہر یا بستی کیطرف بھیجنی جائز ہے یا نہیں اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، ثوریؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) احناف کے نزدیک اگر دوسرے شہر یا بستی میں اسکے اقرباء ہو یا وہاں زیادہ محتاج ہوں یا اپنے شہر سے وہاں زیادہ ضرورت معلوم ہو یا اور کوئی مصلحت ہو تو جائز بلکہ افضل ہے اور بلا وجوہ مذکورہ ترجیح جائز مع الکراہت ہے

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے وہاں حکم دیا گیا کہ جس شہر کے مالداروں سے زکوۃ لیجائیگی اس شہر کے فقیروں پر صرف کیجائیگی (۲) ان زیادا او بعض الامراء بعث عمران بن حصین علی الصدقة فلما رجع قال لعمران این المال قال وللمال أرسلتنی أخذنا ها من حیث کنا نأخذ ها علی عهد النبیؐ ووضعنا ها حیث کنا نضعها علی عهد النبیؐ (ابوداؤد)

دلیل احناف: یہ بالتواتر ثابت ہے کہ ان النبی ﷺ کان یستد عی الصدقات من الاعراب الی المدینة ویصرفها فی فقراء المهاجرین والانصار (عمدۃ القاری)

جوابات: (۱) حدیث الباب میں علی فقرائهم کی ضمیر فقراء مسلمین کیطرف راجع ہے اور یہ عام ہے خواہ فقراء اسی شہر و بستی کے ہوں یا دوسرے شہر و بستی کے (عینی) (۲) اور عمران بن حصینؓ کا قول مکان خاص اور زمان مخصوص پر محمول ہے، دلیل تخصیص عمل نبیؐ ہے کما مرآنفا۔

واضح رہے کہ اختلاف مذکور کے باوجود تمام علماء (سوائے عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ) کے نزدیک ہر صورت میں فرضیت زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔

مسئلہ ثالثہ: وترد علی فقرائھم سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ زکوۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے اور جمہور کا مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے ہاں ذمیوں کو صدقات نافلہ دیئے جاسکتے ہیں ۔

اعتراض: حدیث الباب میں صوم وحج کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ دونوں حضرت معاذؓ کو یمن بھیجنے کے قبل فرض ہو چکے تھے ۔

جوابات: (۱) صوم وحج بعض وقت ساقط ہو جاتے ہیں مثلاً صوم کے بدلہ میں فدیہ دینے اور حج دوسرے کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے بخلاف نماز وزکوۃ کے کہ وہ خود ادا کرنے کے بغیر ساقط نہیں ہوتی ہیں ، اسلئے شارعؑ نے صلاۃ وزکوۃ کا بہت زیادہ اہتمام فرمایا ہے (۲) حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ فرماتے ہیں جب شارع علیہ السلام ارکان اسلام کا بیان دیتے ہیں تو بالاستیعاب تمام ارکان کا ذکر کرتے ہیں اور جب ارکان اسلام کی طرف دعوت دینا سکھلاتے ہیں تو اہم ارکان کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں کمافی قولہ تعالیٰ فان تابوا او اقاموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ حدیث الباب میں چونکہ امر دعوت کا ہے اسلئے شہادت جو اعتقادی چیز ہے اسکو بیان کیا اور نماز جو عبادت بدنی میں جامع اور اصل ہے اسکو بیان فرمایا اور عبادت مالیہ کا اصل جو زکوۃ ہے اسکو بیان کرنے پر اکتفاء فرمایا (۳) یہاں اصل میں تمام ارکان اسلام کا شمار کرانا مقصد نہیں کیونکہ صحابۂ کرام کو یہ سب معلوم تھا بلکہ ایک دو ذکر کر کے دعوت الی الاسلام کا طریقہ سکھانا مقصد تھا (فتح الملہم) (۴) کلمۂ شہادت اور کلمۂ توحید کفار پر بہت شاق ہے اور تکرار کیوجہ سے نماز بھی باعث مشقت ہے اور حب مال کیوجہ سے زکوۃ ادا کرنا بھی بہت مشکل ہے اگر لوگ انکے عادی ہو جائے تو بقیہ ارکان پر عمل کرنا آسان ہو جائیگا اسلئے انکے ذکر پر بس کیا گیا۔

قولہ فان أطاعوا لذالک فایاک و کرائم اموالھم : اسکا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہیئے کہ زکوۃ میں لوگوں کے اموال سے عمدہ مال نہ لے اسطرح متصدق کو چاہیئے کہ زکوۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ دے چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ولا یؤخذ فی الصدقۃ ھرمۃ (بڑی عمر کا) ولا ذات عیب (ترمذی) بلکہ متوسط درجہ کا لے کیونکہ اس میں زکوۃ دینے والے اور فقراء دونوں کی رعایت ہے بہترین مال لینے میں فقیروں کی رعایت ہے اور گھٹیا مال لینے

میں صرف زکوۃ دینے والے کی رعایت ہے پس دونوں کی رعایت کے پیش نظر متوسط درجہ کا مال لینے کا حکم دیا گیا۔

قولہ واتق دعوۃالمظلوم فانها ليس بينها و بين الله حجاب ،اس سے سرعت اجابت مراد ہے ورنہ کوئی چیز حق تعالیٰ سے پردہ میں نہیں ہے وھویری کل شئی وقال تعالےٰ والله بصير بالعباد(الآية) وهو معكم أينما كنتم(الآية)

حدیث: **عن ابی هريرةؓ فاغناه الله ورسوله** ،،اللہ تعالےٰ اوراس کے رسول نے ابن جمیل کودولتمند بنادیا ہے،، یہاں دولتمند بنانے کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف اس اعتبار سے فرمائی کہ آپ ﷺ نے اس مقصد کیلئے دربار الٰہی میں دعافرمائی تھی آپ ﷺ ہی کی دعا مستجاب ہے لہذاابن جمیل دولتمند بنے لیکن وہ زکوۃ کی ادائیگی سے انکار کیا اسلئے آنحضرت ﷺ نے بطورزجروتنبیہ فرمایامایںقم ابن جميل الاانه كان فقيرا الخ

قوله فانكم تظلمون خالدا (۱) حضرت خالدؓ نے تمام آلات حرب کوخدا کی راہ میں وقف کردیا تھالیکن ساعی نے انکوتجارت کا مال سمجھتے ہوئے زکوۃ طلب کیا حالانکہ اموال موقوفہ پرزکوۃ نہیں لہذا ساعی کے اس مطالبہ کوظلم سے تعبیر کیا گیا ہے(۲) جس نے تمام مال کوفی سبیل اللہ نفلا دیدیا وہ فرض زکوۃ سے کیسے منع کرسکتا ہے ضرور تم لوگ اسپرظلم کرر ہے ہو(۳) خالد شجاعت کے معنیٰ کا متضمن ہے لہذا مطلب یہ ہے کہ تمہارا خالد پرمنع زکوۃ کے متعلق اتہام کرنا بمنزلہٴ ظلم ہے کیونکہ شجاعت اور بخل ایسی ذات پاک میں جمع نہیں ہوسکتے ۔

قوله وأما العباس فهي علي ومثلها معها: حضرت عباسؓ کی زکوۃ مجھ پرہے نہ صرف اسی سال کی بلکہ اسکے مثل (آئندہ سال کی بھی)(۱) یعنی آپ ﷺ نے ان سے دوسالوں کی ایک ہی مرتبہ زکوۃ پہلے ہی سے وصول کرلی تھی (۲) یا عباسؓ اسوقت تنگدستی میں تھے اسلئے آپ ﷺ سے تاخیر زکوۃ کی درخواست کی گئی آپ نے منظور کرتے ہوئے فرمایا اسکا ذمہ مجھ پرہے، کیونکہ چچاباپ کے مانند ہوتا ہے ای لا تؤذ ہ۔

حدیث: عن ابی حمید ن الساعدی........ فیقول هذا لکم وهذه هدية اهديت لى فهلا جلس فى بيت أبيه او بيت أمه، زکوۃ وصول کرنیوالوں سے ایک شخص آ کر کہتا ہے یہ تمہارے لئے ہے اور یہ تحفہ ہے جو مجھے پیش کیا گیا ہے (اس سے پوچھو) یہ شخص والدین کے گھر کیوں نہیں بیٹھا رہا اور دیکھتا اسے تحفہ دیا جاتا ہے یا نہیں، یعنی اسکو ہدیہ کا ملنا اسکی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اسکے عہدہ کی وجہ سے لہذا اس کیلئے یہ لینا جائز نہوگا اس حدیث سے علامہ خطابیؒ نے دو اصول مستنبط کئے ہیں (۱) کسی حرام کام کیلئے جس چیز کو وسیلہ بنایا جائیگا وہ وسیلہ بھی حرام ہوگا مثلاً کوئی شخص سود حاصل کرنے کیلئے کسی شخص کو قرض دیتا ہے ظاہر ہے کہ قرض دینا ایک جائز فعل ہے مگر چونکہ قرض دینے والے نے سود حاصل کرنے کیلئے قرض دیا ہے اسلئے اسکا قرض دینا بھی حرام ہو جائیگا اس اصل پر سب کا اتفاق ہے (۲) اگر کسی ایک عقد کو دوسرے عقد سے متعلق کیا جائے تو اسوقت دیکھا جائیگا کہ ان عقدوں کا علیحدہ علیحدہ حکم ان کے ایک ساتھ متعلق ہونے کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں اگر ہے تو درست ہوگا اور اگر نہیں ہے تو درست نہیں ہوگا مثلاً کوئی شخص دس ٹاکے کی چیز سو ٹاکے میں بیچے اور یہی بائع مشتری کو ہزار ٹاکے قرض بھی دے صورت مذکورہ میں بائع نے اگر چہ مشتری کو ایک ہزار ٹاکے قرض دیا اور نفع نہیں لیا لیکن دس ٹاکے کی معمولی چیز مشتری کے پاس ایک سو ٹاکے کے عوض فروخت کر کے زائد نوے ٹاکے جو مبیع کا ثمن حاصل کیا وہ بمنزلہ ربوٰ کے ہے اگر قرض کا معاملہ نہوتا تو وہ مشتری کبھی دس ٹاکے کی چیز ایک سو ٹاکے سے نہیں خریدتا تو یہ معاملہ بالواسطہ کل قرض جرّ نفعا فهو ربوٰا کے تحت داخل ہو کر حرام ہوگا یہ اصل مالکؒ اور احمدؒ کے موافق ہے کیونکہ وہ دونوں ربوٰ سے بچنے کیلئے حیلہ وتدبیر کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور ابو حنیفہؒ، شافعیؒ کے مخالف ہیں کیونکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک ربوٰ سے بچنے کیلئے حیلہ کرنا جائز ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عامل خیبر سے فرمایا کہ ایک صاع عمدہ کھجور دو صاع ردی کھجور کے عوض میں نہ خریدے ورنہ ربوا لازم آئیگا البتہ یہ صورت جائز ہے کہ اولاً ردی کھجور کی بیع دراہم سے کرے اور پھر ان دراہم سے عمدہ کھجور خرید لے (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۲۹، مظاہر حق ج ۲ ص ۴۹۶ وغیرہ)

حدیث: عن عمرو بن شعیبؓ قال لاجلب ولاجنب ولا تؤخذ صدقاتهم الافی دورهم . جلب کے معنی کھینچنا، اسکی صورت یہ ہے کہ زکوۃ وصول کرنیوالا ارباب اموال

کے مکانوں سے دور کسی مقام پر ٹھہرے اور زکوۃ لینے کیلئے مویشیوں کو وہاں منگا بھیجے، جنب کے معنی معہود جگہ سے دور ہونا اسکی صورت یہ ہے کہ ساعی کی خبر سنکر ارباب مال اپنے مکان سے دور چلا جائے اور وہ زکوۃ لینے کیلئے تکالیف برداشت کر کے وہاں جائے پہلی صورت میں ارباب مال کو تکلیف ہے اور دوسری صورت میں ساعی کو، اسلئے آپ ﷺ نے ہر ایک کو اعتدال کا حکم دیا تاکہ کسی کو تکلیف نہ ہو جلب وجنب کی دوسری ایک صورت ہے جو بیع میں ہوتی ہے، جلب کی صورت یہ ہے کہ بیرونی کوئی ممالک یا شہر کے باہر سے کوئی قافلہ اموال تجارت لا رہا ہو اور کوئی تاجر ملک یا شہر کے باہر جا کر تمام اموال خرید کر لیتا ہے، جنب کی صورت یہ ہے ایک شہر کا تاجر دوسرے باہر کے تاجر کے پاس سب مال فروخت کر ڈالتا ہے اگر اس سے اپنے ملک اور شہر والوں کو ضرر ہوتا ہے تو منع ہے ورنہ نہیں، تیسری صورت گھوڑ دوڑ میں وہاں جلب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں اپنے گھوڑے کے پیچھے کسی کو رکھے کہ وہ گھوڑے کو زیادہ دوڑانے پر ابھارے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں دوسرے ایک گھوڑے کو رکھے کہ جب پہلا گھوڑا تھک جائے تو دوسرے گھوڑے پر سوار ہو کر دوڑائے یہ بھی منع ہے کیونکہ اس میں فریب اور مکر ہے (بذل المجھود ج۳ص۲۶ وغیرہ) (درس ترمذی، وفاق ۱۳۹۴ھ)

مال مستفاد کی زکوۃ کا مسئلہ: حدیث: عن ابن عمرؓ من استفاد ما لا فلا زكوة فيه حتى تحول عليه الحول .

مال مستفاد کے معنی لغوی: وہ مال جو شروع ہی میں مل جائے ۔

معنی اصطلاحی: نصاب زکوۃ کے مالک ہونے کے بعد مالک کو درمیان سال میں جو مال حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) اصل نصاب کے نتاج وارباح ہو مثلا ارباب مواشی کے ہاں حیوانات سے بچے پیدا ہوئے یا مال تجارت تھا اس سے نفع حاصل ہو گیا اسکے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کر کے زکوۃ ادا کی جائیگی اور مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول ضروری نہیں (۲) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس سے نہ ہو مثلا پہلے وہ صرف اونٹوں کا مالک تھا اور دوران سال میں اسے بکریاں مل گئیں یا وہ بقدر نصاب سونا چاندی کا مالک

تھا دوران سال اسکے پاس دس اونٹ بھی آ گئے اس مال مستفاد کو بالاجماع مال سابق سے نہ ملایا جائیگا (۳) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس میں سے ہوگا لیکن انکے نتاج وارباح سے نہیں ہو گا مثلاً کسی شخص کے پاس نقد ٹا کے موجود تھے اور اثناء سال میں اسکو کچھ اور ٹا کے کسی سبب جدید جیسے وراثت، ہبہ اور وصیت وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہو گئے، اس قسم کے حکم میں آئمہ کے مابین اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مال مستفاد کو اصل نصاب کے ساتھ ضم نہ کیا جائیگا بلکہ اس پر حولان حول شرط ہے (۲) احناف، مالکؒ (فی روایۃ) ثوریؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں بلکہ پہلے نصاب کے ساتھ ہی اسکی زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔

دلائل شافعیؒ واحمدؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ وہاں مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگائی گئی ہے (۲) مال مستفاد مملوک ہونے میں اصل ہے کیونکہ اسکے مالک ہونیکا سبب اور ہے اور جو مال مملوک ہونے میں اصل ہوتا ہے وہ حکم میں بھی اصل ہوتا ہے لہذا وہ وجوب زکوۃ کی شرط حولان حول میں بھی کسی کا تابع نہیں۔

دلائل احناف: (۱) انه علیه السلام قال ان من السنة شهرا تؤدون فيه زكوة امو الكم فما حدث بعد ذالک فلازکوٰة فيه حتى يجئى رأس الشهر (ترمذی) اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ مخاطب جس مہینہ میں زکوۃ ادا کرتا ہے مال حادث یعنی مال مستفاد کی زکوۃ بھی اسی مہینہ کے آنے پر مال سابق سے ملا کر ادا کرے، گویا کہ مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں (۲) عثمانؓ اور ابن عباسؓ بھی مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط نہ لگاتے تھے (نصب الرایۃ) (۳) مال مستفاد نتاج وارباح ہونیکی صورت میں مال سابق سے ملانیکی علت مجانست ہی ہے اور یہی علت تیسری قسم میں بھی موجود ہے لہذا یہاں بھی اصل مال کا تابع ہونا چاہیئے (۴) قوله عليه السلام الدين يسر (بخاری ج۱ص۱۰) اور مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگانا یسر کے خلاف ہے کیونکہ مال تو روزانہ تھوڑا تھوڑا حاصل ہوتا رہتا ہے ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھنا انتہائی مشکل کام ہے حالانکہ حولان حول کی شرط یسر پیدا کرنے کیلئے ہے پس

اگر ہر مال مستفاد کیلئے حول جدید کی شرط لگادی جائے تو یہ یسر عسر میں تبدیل ہوجائیگی۔

جوابات: (۱) حدیث الباب دوطرح سے مروی ہے مرفوعا بھی موقوفا بھی طریق مرفوع عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم العدوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے (کما قال الترمذی) اور طریق موقوف احناف کے نزدیک غیر مجانس مال پر محمول ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں مال مستفاد کو لغوی معنی پر حمل کیا جائے یعنی جو مال ابتداہی میں مالک کو مل جائے اس پر تو بالاتفاق حولان حول شرط ہے کیونکہ عہد رسالت میں اس اصطلاحی معنی کا وجود بھی نہ تھا۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) حدیث الباب مجمل ہے اور حدیث احناف اپنے مدعی کے ثبوت میں صریح ہے (۲) حدیث الباب عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہے لہذا وہ اپنے مدعی پر نص تو نہیں (۳) احناف نے ضم کی علت تجانس کو قرار دیا ہے اور شوافع نے توالد کو جو علت قاصرہ ہے اور علت تجانس متعدیہ ہونیکی وجہ سے راجح ہے (معارف السنن ج۵ ص۲۲۱، عرف الشذی، ہدایہ وغیرہ)

نابالغ کے مال میں زکوۃ واجب نہیں: حدیث: عن عمرو بن شعیبؓ .... الامن ولیّ یتیما له مال فلیتّجر فیه و لا یتر که حتی تأکله الصدقة

تشریح: معارف السنن ج۵ ص ۲۳۶ اور عرف الشذی ص۲۷۳ میں لکھتے ہیں اس حدیث میں یتیم سے نابالغ مراد ہے اگرچہ اسکے والدین زندہ رہیں ۔

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: (۱) ائمۂ ثلٰثہ کے نزدیک نابالغ کے مال میں زکوۃ واجب ہے (۲) احناف اور ثوریؒ کے نزدیک واجب نہیں ہاں اسکی زمین پر عشر واجب ہے (بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۸۷)

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ انہوں نے صدقہ سے زکوۃ مراد لی ہے اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ نابالغ کے مال میں تجارت کر کے بڑھاتے رہو ورنہ صدقہ یعنی زکوۃ ادا کرتے کرتے مال ختم ہوجائیگا (۲) عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال ابتغوا باموال الیتامٰی خیرًا کَیْ لاتأ کلها الصدقة (سنن دارقطنی ج۲ ص۱۱)

(۳)اس پر علیؓ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کے آثار بھی دال ہیں (معارف السنن ج۵ص ۲۳۷)

دلائل احناف: (۱) حدیث عائشہؓ مرفوعا رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق (نسائی ج۲ص۱۰۳، ابوداؤد ج۲ص۶۰۴، بخاری ج۲ص۷۹۴) جب نابالغ کو صراحۃً غیر مکلف قرار دیا گیا تو اس پر زکوۃ کس طرح واجب ہوگی ؟ کیونکہ زکوۃ تو اصالۃً عبادت ہے اور نابالغ تو صراحۃً غیر مکلف، ہاں عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اس میں عبادت کی ثانوی حیثیت ہے اسلئے اسکی زمین پر عشر واجب ہے (۲) حدیث ابن مسعودؓ لیس فی مال الیتیم زکوة (کتاب الأثار لمحمدؒ، بغیة الالمعی علی ذیل الزیلعی ج۲ ص ۳۳۴، مصنف ابن ابی شیبة ج۳ ص ۱۵۰)(۳) قول حسن بصریؒ لیس فی مال الیتیم زکوة وقال علیه اجماع الصحابة ۔

جوابات: (۱) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف امام نسائیؒ کہتے ہیں ھو متروک الحدیث اور یحیی بن معین کہتے ہیں ھو لیس بشئ (۲) یا یتیم سے مراد وہ لڑکا جو حد بلوغ میں پہونچا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کیوجہ سے مال اسکے حوالہ نہ کیا گیا ہو (۳) یہاں صدقہ سے زکوۃ مراد نہیں بلکہ نفقۃ الولی والیتیم مراد ہے کما قال العلامۃ رشید احمد الجنجوہیؒ، تاویلہ عندنا الانفاق علی نفس الیتیم فانہ قد یسمی صدقۃ کما قال النبیؐ تصدق علی نفسک وقال النبیؐ نفقۃ المرء علی نفسہ وعیالہ صدقۃ اور صدقہ سے نفقہ مراد ہونے پر ولا یترک حتی تاکلہ الصدقۃ کے الفاظ بھی دال ہیں کیونکہ زکوۃ سے مال ختم نہیں ہوسکتا زیادہ سے زیادہ مال نصاب سے کم ہوجائیگا (الکوکب ج۱ص ۲۳۷، معارف ج۵ص ۲۳۶، حاشیۂ زجاجۃ المصابیح ج۱ص۴۰۰)

حدیث: فی حدیث ابی هریرةؓ قال لما توفی النبی ﷺ واستخلف ابو بکرؓ بعدہ و کفر من کفر من العرب ۔

تشریح: آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد عرب کے بعض حصوں میں ارتداد کی طوفانی ہوائیں چلنے لگیں اور ضعیف الایمان لوگوں کے دلوں سے ایمان کی روشنی بجھنے لگی مثلا بعض شخص مسیلمۂ کذاب (جسکے متبعین ۳۵۲ھ تک دنیا میں موجود تھے) اور اسود عنسی کی نبوت کو تسلیم کر کے

مرتد ہو گئے اور کچھ نئے فتنوں نے بھی سر اٹھانا چاہا، مثلاً غطفان اور بنی سلیم وغیرہ نے زکوۃ دینے سے انکار کر دیا اور تاویل کی کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے حضرت ابوبکرؓ نے ان مانعین زکوۃ سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے چونکہ وہ لوگ بظاہر تو مسلمان کہلاتے ہی تھے) انکے کفر میں تامل کیا اور حضرت ابوبکرؓ کے اس فیصلہ پر اعتراض بھی کیا، مگر جب صدیق اکبرؓ نے انہیں حقیقت حال بتائی تو عمرؓ انکے فیصلہ کے ہمنوا ہو گئے اور فرمایا ابوبکرؓ کا فیصلہ بالکل صحیح ہے

قولہ کفر من کفر من العرب : کی توضیح: مرتدین کے اعتبار سے کفر کا اطلاق تو حقیقۃً ہے اور منکرین زکوۃ کے اعتبار سے یہ کفر تغلیظا ہے یا قریب الی الکفر یا مشابہت بالکفار یا کفران نعمت مراد ہے ۔

سوال: وہ لوگ تو متاول تھے اسکے باوجود ان سے قتال کیوں کیا گیا؟

جوابات: (۱) انہوں نے خود قتال برپا کیا حضرت ابوبکرؓ نے اسکی جواب دہی کی ہے (۲) ابوبکرؓ نے رجوع کیلئے بار بار بلایا لیکن وہ لوگ اپنی بات پر اصرار کرنے لگے (۳) یا ابن عمرؓ کی درج ذیل روایت قال علیہ السلام أمرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ وان محمد ارسول اللہ ویقیموا الصلوۃ ویؤتوا الزکوۃ ، وفی روایۃ العلاء بن عبد الرحمن ویؤمنوا بما جئت بہ وغیرہ سے حضرت ابوبکرؓ کو یہ یقین ہوا کہ ماجاء بہ النبیؐ میں سے کسی ایک رکن کا اگر انکار کرے اور دعوت دینے کے بعد بھی اس سے باز نہ آئے تو انکے ساتھ مقاتلہ واجب ہے اسلئے حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا الا بحقہ ،سوائے اسلام کے حق کے، یعنی اسلام کی کسی قسم کا کوئی حق جس پر رہے اس سے قتال کرے (۲) یہ حقوق العباد میں سب سے اہم شعار اسلام ہے اسکی حفاظت اور اس فتنہ کے سد باب کیلئے قتال کیا ہے اور چونکہ عبادات کے نظام کیلئے مساجد میں با جماعت نماز کا نظام مقرر کیا گیا اسطرح معاملات کے نظام کیلئے بیت المال میں زکوۃ کی رقوم جمع کرنیکا نظام بنایا گیا اسلئے ابوبکرؓ نے ان کو بیت المال میں زکوۃ داخل کرنے کیلئے بزور مجبور کیا اگر اسوقت عمرؓ کی بات تسلیم کر لی جاتی تو وحدت اسلام کا سر رشتہ پارہ پارہ ہو جاتا اور مسلمانوں کا اجتماعی نظام درہم برہم ہو جاتا ۔

سوال: عمرؓ نے صدیق اکبرؓ سے مناظرہ کیوں کیا؟

جوابات: (۱) حضرت عمرؓ کو پوری حدیث مستحضر نہ تھی صرف لا الہ الا اللہ تک یاد تھی (۲) یا عمرؓ الا بحقہ کو غیر زکوۃ پر حمل کرتے تھے (۳) یا عمرؓ قتال صرف کفر کی بنا پر جائز رکھتے تھے، بالآخر صدیق اکبرؓ کی بات پر تمام صحابہ متفق ہو گئے تھے ۔

زکوۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے: حدیث: عن عائشةؓ قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول ما خالطت الزكاة مالا قط الا اهلكته "عائشہؓ سے روایت ہے کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ زکوۃ کسی مال میں نہیں مخلوط ہوتی مگر اسکو ہلاک کر دیتی ہے۔

مسئلہ خلافیہ: مذاھب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے لہذا مال ہی کا چالیسواں حصہ زکوۃ میں ادا کرنا ضروری ہے اسکی قیمت ادا کرنا جائز نہیں (۲) احناف کے نزدیک زکوۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے لہذا واجب چیز کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے ۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اسکی وضاحت میں امام بخاریؒ نے کہا کہ زکوۃ کا مال مل جانے سے دوسرا مال حرام ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے (۲) زکوۃ ایسی قربت ہے جو متعلق بالمحل ہے لہذا اس کے غیر سے ادا نہ ہونا چاہئے جیسے ہدی اور قربانیوں میں بالاتفاق خون بہانے کے سوا قیمت دینا جائز نہیں پس اسی طرح زکوۃ میں بھی قیمت دینا جائز نہ ہوگا ۔

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى واتوا الزكوة (۲) قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين (۳) وقوله تعالى ومامن دابة في الأرض الاعلى الله رزقها (۴) قوله تعالى خذمن أموالهم صدقة (۵) تؤخذمن اغنياء هم وترد على فقرائهم خذوا من أغنيائهم وتردوا الى فقرائهم (الحديث) آیات مذکورہ اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوۃ کے مقاصد فقراء تک انکا رزق موعود پہونچانا اور انکی حاجت روائی کرنا ہے اور انکی حاجات وضروریات تو مختلف ہیں لہذا مقاصد زکوۃ کے پیش نظر عین مال اور اسکی قیمت دینے میں اختیار ہونا مناسب ہے (۲) حدیث انسؓ قال فان لم تكن عنده بنت مخاض على

وجهها وعنده ابن لبون فانه يقبل منه وليس معه شئى (بخاری،مشکوۃ ج اص ۱۵۸) یہاں ابن لبون اونٹ کی زکوۃ میں بطور قیمت ہی مراد ہے اسلئے کہ اونٹوں کی زکوۃ میں نرجانور کہیں بھی نہیں ہے ۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلثہ کے استدلال کی بنیاد مخالطت صوری پر ہے یعنی زکوۃ اور غیر زکوۃ کا محض صورۃً مخلوط ہونا ہے حالانکہ یہاں مخالطت کے حقیقی معنی مراد ہیں یعنی مالدار آدمی دوسرے سے زکوۃ لیکر اپنے مال میں ملالے، ہٰکذا منقول عن امام احمدؒ ایضا (۲) اہلاک کے معنی بے برکت ہوجانا (۳) یا اسکے معنی بالکل برباد ہوجانا یعنی جس نے زکوۃ نہیں ادا کی اسکے مال میں برکت نہیں ہوگی بلکہ بعض وقت مال ہلاک ہوجانے کا اندیشہ بھی ہے اس سے عین مال کے ساتھ زکوۃ کا تعلق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذمہ کے ساتھ تعلق رہنے کی صورت میں بھی یہ حالت ہوسکتی ہیں (۴) قیاس کا جواب یہ ہے کہ ہدایا اور ضحایا پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ ان میں مقصد اراقۂ دم ہے جو عین کے سوا ممکن نہیں حتی کہ ذبح کرنے کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے اگر وہ جانور ضائع ہوگیا تو بھی اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور انکا ذبح غیر معقول ہے جسطرح شاعر نے کہا ۔ ’’یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قربان + وہی قتل بھی کرتا ہے وہی لے ثواب الٹا‘‘ اور زکوۃ میں عبادت محتاج کی احتیاجی دور کرنا ہے یہ تو معقول ہے پس امر معقول کو غیر معقول پر قیاس کرنا کسطرح درست ہوگا فلا یصح الاستدلال بہ (التعلیق ج ۲ص ۲۹۲، مرقاۃ ج ۴ص ۱۳۸، حاشیہ مشکوۃ وغیرہ)

باب ما يجب فيه الزكوة

شریعت نے نہایت حکیمانہ طریقہ سے پیداوار کی مختلف قسموں پر مختلف قسم کی زکوۃ مقرر فرمائی ہے اولاً ان پیداوار کی ان اقسام پر زکوۃ مقرر فرمائی ہے جو کچھ عرصہ تک محفوظ رہ سکتی ہیں تا کہ ان سے حسب منشأ کاروباری فائدہ اٹھایا جاسکے جیسے زرعی پیداوار اور جن چیزوں میں ترقی اور نشو ونما کی صلاحیت نہیں ہے ان پر زکوۃ مقرر نہیں کی گئی جیسے مصنوعات بنانے کے الات (Produetion Maehinery) مکان، لباس استعمال میں آنیوالا ساز وسامان اور اسباب سواریاں وغیرہ، کچھ عرصہ باقی رہنے اور نشو ونما پانے والی

پانچ چیزیں ہیں (۱) معدنیات (۲) زرعی پیداوار (۳) جانور (۴) سونا چاندی، اور کرنسی نوٹ (جو سونے کے حکم میں ہیں) اور (۵) مالِ تجارت، ان پر زکوۃ واجب ہے اور زکوۃ کی مقدار میں اختلاف بھی نہایت حکمت پر مبنی ہے جو مطولات میں مذکور ہیں ۔

زرعی پیداوار کے نصاب زکوۃ: حدیث: عن ابی سعید الخدریؓ مرفوعا لیس فی مادون خمسة او سق من التمر صدقة ''پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوۃ واجب نہیں ایک وسق ساٹھ صاع کے برابر ہے پس پانچ وسق تین سو صاع کے برابر ہونگے (البدایہ شرح الہدایہ ج ۳ ص ۴۹۴) حنفیہ کے نزدیک صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے، مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ''اوزان شرعیہ،، میں ثابت کیا ہے کہ ایک صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک وسق پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں (واللہ اعلم)

مسئلۂ خلافیہ: (۱) ائمۂ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہیں اسطرح خضروات جو بغیر علاج کے ایک سال باقی نہیں رہ سکتی ہے اس پر بھی عشر نہیں (۲) ابوحنیفہؒ نخعیؒ اور مجاہدؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار کیلئے کوئی نصاب نہیں قلیل ہو یا کثیر مطلقا عشر واجب ہے اور اکثر سنہ باقی رہنے کی شرط بھی نہیں ہے ۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن علیؓ انہ علیہ الصلاۃ والسلام قال لیس فی الخضروات صدقة (ترمذی)

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) قولہ تعالیٰ یا ایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض (بقرہ آیت ۲۶۷) اس آیت میں ماعام ہے جسکا تقاضا ہے کہ زمین سے ہم نے جو بھی تمہارے لئے نکالا ہے اس میں سے خرچ کرو یہ قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے اور باقی رہنے نہ رہنے کی کوئی قید نہیں ہے (۲) قولہ تعالیٰ واتوا حقہ یوم حصادہ (انعام ج ۱ ص ۱۴۱) یہاں بلا قید حق الارض ادا کرنیکا حکم دیا ہے (۳) قال علیہ السلام فیما سقت السماء والعیون او کان عشر یا

(دریائی پانی سے سیراب) العشر وما سقی بالنضح (کنویں کے پانی) نصف العشر (بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ مشکوۃ ج ۱ ص ۱۵۹) اس میں قلیل وکثیر کے فرق کئے بغیر مطلقا زمین سے حاصل شدہ پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا حکم عائد کیا گیا اور یہ حدیث عموم قرآن کے مطابق ہے اور نصف عشر یعنی ۱/۲۰ زکوۃ ان زمینوں پر واجب ہے جن کو اونٹوں کے ذریعہ کنوؤں سے سیراب کیا جاتا ہے اور جنکو ٹیوب ویل کے ذریعہ سیراب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کی کاشت پر ذرا مشقت ہوتی ہے اسطرح (۴) جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث (مسلم ج ۱ ص ۳۱۶) (۵) ابو ہریرۃؓ کی حدیث (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۲۵) (۶) ابن عمرؓ کی حدیث اور (۷) مجاہد (۸) حماد اور (۹) ابراہیمؒ کے آثار جو مصنف عبد الرزاق ج ۴ ص ۱۳۴ وغیرہ میں موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے ہر وہ چیز جسکو زمین نکالے اس میں زکوۃ ہے، اجماع تابعین، حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے اپنے تمام عاملین کے پاس ایک فرمان بھیجا تھا کہ ان یؤخذ مما انبتت الارض قلیل او کثیر العشر (مصنف عبد الرزاق ج ۴ ص ۱۲۱) وفی نصب الرایۃ ان یأخذ العشر من کل قلیل و کثیر فلم یتعرض علیہ أحد۔

دلیل قیاسی: عشر واجب ہونیکا سبب نمو ہے اور زمین سے ایسی چیز کے ساتھ بھی نمو حاصل کیا جاسکتا ہے جو باقی رہنے والی نہ ہو پس اگر زمین میں خضروات کو پیدا کیا گیا اور عشر واجب نہ کیا گیا تو سبب کے بغیر حکم کا پایا جانا لازم آئیگا اور یہ درست نہیں اسلئے خضروات پر بھی عشر واجب کیا گیا۔

دلیل عقلی: خراج تمام پیداوار سے لیا جاتا ہے قلیل ہو یا کثیر کچا ہو یا پختہ لہذا عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) پانچ وسق والی احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ وہ اموال تجارت پر محمول ہیں، کیونکہ اسوقت پانچ وسق دو سو درہم کے برابر ہوتے تھے اسلئے فرمایا پانچ وسق سے کم میں صدقہ یعنی زکوۃ نہیں اسپر قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث کے آخری دونوں جزء یعنی چاندی میں تمام آئمہ کا اتفاق ہے کہ بیان کردہ نصاب سے کم میں زکوۃ واجب نہیں اور ان دونوں جزء

میں صدقہ سے بالاتفاق زکوۃ مراد ہے لہذا پہلے جزء میں بھی زکوۃ مراد ہونا قرین قیاس ہے (فیہ مافیہ) (۲) آیات قرآن کی عمومیت اور قطعیت کو اخبار آحاد کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا ہے کما ثبت فی الاصول (۳) پانچ وسق سے کم مال کا عشر بیت المال میں نہ دے بلکہ بذات خود فقراء کو دیدے یعنی اس حدیث میں متصدق کا دائرۂ اختیار بیان کیا گیا ہے (۴) شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب میں عرایا کا بیان ہے یعنی جن درختوں کو مالک نے فقراء کو دیدیا تھا پھر اپنی طرف سے پھل دیکر خرید کرلیا اس میں عشر نہیں کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں رہا بلکہ خریدا مال ہوگیا اور پانچ وسق کی قید اتفاقی ہے کیونکہ دور نبوی میں اس مقدار میں درختوں کو بطور عرایا (عطیہ) دیا جاتا تھا (۵) لیس فی الخضروات صدقة کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خضروات لیکر عاشر کے پاس سے گذرے اور مالک نے قیمت دینے سے انکار کردیا تو عاشر عین خضروات سے عشر وصول نہ کرے، کیونکہ عاشر بالعموم شہر سے دور رہتا ہے اور وہاں فقراء کا وجود کم ہے تو ایسی صورت میں اگر خضروات میں سے عشر وصول کیا گیا تو اسکے خراب ہونیکا امکان ہے اسلئے کہا گیا کہ عاشر خضروات کا عشر نہ لے بلکہ مالک بذات خود فقراء کو دیدے (۶) یا بیت المال میں ان سے عشر دینے کی نفی ہے کیونکہ کچا مال خراب ہوجانے کا اندیشہ ہے لہذا مالک فوراً مساکین کو دیدے۔

<u>وجوہ ترجیح مذہب ابی حنیفہؒ:</u> (۱) قال ابوبکر بن العربیؒ (مالکی) فی عارضة الأحوذی واقوی المذاهب فی (هذه) المسئلة مذهب أبی حنیفةؒ دلیلاً وأحوطها للمساکین واو لاها قیاما شکرا للنعمة، وعلیه یدل عموم الآیة والحدیث کذافی البنایة ج ۳ ص ۴۹۵ ء امام طحاویؒ اور ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولان حول کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کیطرح یہاں بھی مقدار کا اعتبار ساقط ہونا چاہیئے (معارف السنن ج ۵ ص ۲۰۸)

<u>حدیث:</u> عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ لیس علی المسلم صدقة فی عبده ولا فی فرسه۔

تشریح: جوگھوڑے تجارت کیلئے ہوان پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے اور ذاتی ضروریات مثلاً سواری، دودھ وغیرہ کیلئے پالتوگھوڑوں میں بالاتفاق زکوۃ واجب نہیں ہاں اختلاف اس خیل میں ہے جوسائمہ نرومادہ ملے ہو اورنسل بڑھانے کیلئے ہو ۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ان میں بھی زکوۃ واجب نہیں (۲) امام ابوحنیفہؒ اور نخعیؒ کے نزدیک زکوۃ واجب ہے ۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے ۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حضرت ابوہریرہؓ کی ایک طویل حدیث میں ہے ثم لم ینس حق الله فی ظهورها ولا رقابها (مشکوۃ ج۱ص۱۵۵، مسلم) جوگھوڑے کی گردن اور پیٹھ پر اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا، حق ظہورتو یہ ہے کہ کسی تھکے ماندے کوسوار کردے اور حق رقاب وہی زکوۃ ہی ہے (۲) عن السائب بن يزيد انه كان يأتي عمر بن الخطابؓ بصدقات الخيل (ابن ابی شیبہ) (۳) عن جابرؓ مرفوعا فی الخیل السائمة فی کل فرس دينار (سنن کبریٰ ج۴ص۱۱۹) (۴) وقال ابوعمر الخبر فی صدقة الخيل عن عمرؓ صحيح من حديث الزهرى عن السائب بن يزيد (عمدۃ القاری ج۹ص۳۷)

جواب: زیر بحث حدیث میں فرس خدمت یافرس جہاد مراد ہے نہ کہ مطلق فرس جیسا کہ عبد سے مراد عبد خدمت ہے نہ کہ مطلق غلام، فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے ۔

فائدہ: خیل کی زکوۃ کی صورت یہ ہے کہ ہر خیل کے مقابلہ میں ایک دینار دیا جائے ،اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے ۔

حدیث: عن أنسؓ قوله ومن سئل فوقها فلا يعط ، اسکے ماقبل ایک حدیث میں آیا ہے أرضوا مصدقيكم وان ظلمتم (مشکوۃ ج۱ص۱۵۷) یعنی زکوۃ لینے والوں کوخوش کرواگر چہ وہ تمہارے ساتھ ظلم ہی کا معاملہ کریں، اور حدیث الباب سے اسکا خلاف معلوم ہوتا ہے فتعارض ۔

وجوہ تطبیق: (۱) ظلم کی صورت میں زائد زکوۃ کا دینا مستحب ہے اور نہ دینا رخصت ہے (۲) ارضوا مصدقیکم (الحدیث) میں مصدقین صحابہ پر محمول ہے جن پر ظلم کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہاں لوگ اپنے گمان کے مطابق یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے ساتھ ظلم وزیادتی کا معاملہ ہوتا ہے لہذا حکم دیا گیا کہ انہیں بہر صورت خوش کیا جائے اور زیر بحث مصدقین ظالمین پر محمول ہے فلا تعارض بینہما

قوله فی اربع وعشرین من الابل الخ : اونٹ، گائے اور بکری کی زکوۃ کے بارے میں ائمہ کرام درج ذیل تعداد تک متفق ہیں، اونٹ، گائے اور بکری کی زکوۃ

جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوٰۃ	جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوٰۃ
۵-۹ اونٹ	ایک بکری	۳۰-۳۹ گائے	ایک سالہ بچھڑی
۱۰-۱۴//	دو بکریاں	۴۰-۵۹//	دو سالہ بچھڑی یا بچھڑا
۱۵-۱۹//	تین بکریاں	۶۰-۶۹//	دو سالہ بچھڑیاں
۲۰-۲۴//	چار بکریاں	۷۰-۷۹//	ایک دو سالہ بچھڑی اور ایک ایک سالہ بچھڑی
۲۵-۳۵//	ایک سالہ اونٹنی کی بچی	۸۰-۸۹//	دو، دو سالہ بچھڑیاں
۳۶-۴۵//	دو سالہ اونٹنی	۹۰-۹۹//	تین ایک سالہ بچھڑیاں
۴۶-۶۰//	تین سالہ اونٹنی	۱۰۰-۱۰۹ گائے	دو ایک سالہ اور ایک دو سالہ
۶۱-۷۵//	چار سالہ اونٹنی	۴۰-۱۱۹ بکریاں	ایک بکری
۷۶-۹۰//	دو، دو سالہ اونٹنیاں	۱۲۰-۲۰۰//	دو بکریاں
۹۱-۱۲۰//	دو، تین سالہ اونٹنیاں	۲۰۱-۳۰۰//	تین بکریاں
		۳۰۱-۴۰۰//	چار بکریاں
		پھر ہر سو پر	ایک بکری کا اضافہ

قوله فاذا زادت علی مأة وعشرین ففی کل أربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقة

مسئلہ خلافیہ جب اونٹ ایک سوبیس سے زائد ہو جائیں تو (۱) امام اعظمؒ ،ثوریؒ ، اوزاعیؒ کے نزدیک استیناف فرض ہوتا ہے کہ ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری اور ۲۵ پر ایک بنت مخاض یعنی ایک سالہ اونٹنی کی بچی (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک استیناف فرض نہیں، بلکہ ہر چالیس پر بنت لبون یعنی دوسالہ اونٹنی اور ہر پچاس پر ایک حقہ یعنی تین سالہ اونٹنی مثلاً ۱۲۱ میں تین بنت لبون اور ۱۳۰ میں دو بنت لبون اور ایک حقہ اور ۱۴۰ میں دو حقے ایک بنت لبون وعلی ہذا القیاس ۔

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) نبی علیہ السلام نے عمرو بن حزم کے دادا کے نام خط لکھا، فاذا کانت اکثر من عشرین ومأة یعادالی اول فریضة الابل وما کان اقل من خمس وعشرین ففیه الغنم فی کل خمس شاة (مراسیل ابوداؤد و مسند اسحٰق بن راہویہ) (۲) حدیث علیؓ اذازادت الابل علی عشرین ومأة تستقبل بها الفریضة بالغنم فی کل خمس شاة (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۸۵)

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اور علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مذہب ہی صحیح ہیں کہ دور نبوی میں زکوۃ ابل کے یہ دونوں طریقے رائج تھے اہل حجاز نے ایک طریقہ کو اختیار کیا اور اہل عراق نے دوسرے طریقہ کو اختیار کیا (معارف السنن ج۵ ص ۲۵۴)

قوله ولایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیة الصدقة ، وفی روایة مخافة الصدقة وفی روایة مخافة کثرة الصدقة یہ بہت جامع کلمہ ہے اسکو آسانی کے ساتھ سمجھنے کیلئے بطور تمہید یہ بات معلوم رہے کہ خلطۃ بضم الخاء بمعنی شرکت اور اسکی دو قسمیں ہیں (۱) خلطة الجوار یعنی دو یا اس سے زائد مالکوں کو بہت جانور ہوں اور ہر ایک کی ملکیتیں جدا جدا ہوں مگر یہ سب جانور چند چیزوں میں مشترک ہوں مثلاً راعی، مرعی (چراگاہ) حالب فحل اس کو خلطۃ الاوصاف اور خلطۂ اعتباری بھی کہتے ہیں، (۲) خلطة الشیوع دو یا چند اشخاص بہت سے جانوروں کی ملکیت میں شریک ہوں انکو یہ جانور وراثت یا ہبہ کے طور پر ملے ہوں

یا سب نے ان کو ٹا کے سے خریدا اور ابتک تقسیم نہیں کیا ہو اسکو خلطۃ الاشتراک اور خلطۃ الاعیان اور خلطۃ الاملاک اور خلطۂ حقیقی بھی کہا جاتا ہے، اب بحث یہ ہے کہ دونوں خلطہ وجوب زکوۃ یا عدم وجوب زکوۃ یا کثرت وقلت زکوۃ میں مؤثر ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک دونوں قسمیں زکوۃ میں مؤثر ہیں لیکن شرائط تاثیر میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک خلطۃ الجوار مؤثر ہونے کیلئے دس شرائط ہیں جنکو علامہ بنوریؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا

مراح ومرعی ثم راع ومحلب ☆ وكلب وفحل ثم حوض وحالب
فهذی ثمان قيل تسع لمسرح ☆ وقصد لخلط زيد فيها فيحسب ،

امام احمدؒ چھ میں اشتراک ضروری قرار دیتے ہیں مراح، مسرح، کلب، محلب، شرب، فحل، امام مالکؒ کے نزدیک بجز محلب کے بقیہ پانچ شرائط کے ساتھ ساتھ ہر ایک آدمی کا مالک نصاب ہونا بھی ضروری ہے، اور شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک سب کے مال ملکر نصاب ہونا کافی ہے

(۲) امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، ابن حزمؒ کے نزدیک زکوۃ کی بنیاد ملک پر ہے جب تک مالک نصاب نہ ہو نہ خلطۃ الجوار کا اعتبار ہے نہ خلطۃ الشیوع کا، ہاں ادائے زکوۃ میں خلطۃ الشیوع سے کچھ اثر پڑیگا جسکی تفصیل آرہی ہے ۔

مذاہب ائمہ کی روشنی میں تفریق وجمع کی صورتیں: ائمۂ ثلثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے، دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمۂ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ زکوۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں اور نہ اسے علیحدہ کریں بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں، مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر

شخص پر ایک بکری واجب ہوگی اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی ۸۰) پر صرف ایک واجب ہوگی اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار زکوۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کرلیں تو یہ ناجائز ہے اور اسی کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''لا یجمع بین متفرق '' اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دوسو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوئی ہیں اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کرلیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہونگی اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے تو زکوۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے اور اس کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''لا یفرق بین مجتمع '' جمع اور تفریق کی یہ صورت اور مثال اس صورت میں ہے جب کہ حدیث کے خطاب کو مالک سے قرار دیا جائے۔

اور اگر اس خطاب کو ساعی سے قرار دیا جائے تو جمع بین متفرق کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کرلیتا ہے اس کو روکا جا رہا ہے کہ ایسا نہ کرے۔ اور تفریق بین المجتمع کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک ہی بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

<u>دلیل ائمہ ثلاثہ:</u> حدیث باب ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع وتفریق سے منع نہ کیا جاتا۔ اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ خلطۃ الجوار کا، کما مر انفاً، بلکہ ہر صورت میں

زکوۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے "لا یجمع بین متفرق الخ" کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ، کوئی شخص زکوۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے اور نہ اکھٹے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا بلکہ زکوۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی چنانچہ اگراسی ۸۰ بکریاں دوافراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکاً وشیوعاً خواہ جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ الگ واجب ہوگی گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجمتع مخافة الصدقة فان ذالک لایؤثر فی تغیر الزکوٰۃ (درس ترمذی بتغیر)

دلائل حنفیہ: (۱) عن علی رضی اللہ عنہ وفی الغنم فی کل أربعین شاة شاة فان لم یکن الاتسع وثلاثون فلیس علیك فیها شئ (ابوداؤد ج۱ ص۲۲۰) (۲) صدیق اکبرؓ نے انسؓ کو مصدق بناتے وقت جو مکتوب دیا تھا اس میں یہ الفاظ ہیں فان لم تبلغ سائمة الرجل اربعین فلیس فیها شئ (ابوداؤد ج۱ ص۲۱۸) ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں پر زکوۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفرادکی اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اٹہتر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں اور اس سے احادیث مذکورہ کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

خشیة الصدقه کا متعلق به: ترکیب کے اعتبار سے خشیۃ الصدقہ مفعول لہ ہے اور لا یجمع ولا یفرق دونوں فعل اس میں تنازع کررہے ہیں گویا خشیۃ الصدقہ کا تعلق دونوں جملوں سے ہیں ان دونوں افعال کے ضمیر فاعل کے مرجع میں علماء کے تین اقوال ہیں (۱) ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ضمیر فاعل کا مرجع مالک اور ساعی دونوں ہیں یعنی یہ نہی دونوں کیلئے ہے (۲) مالکؒ کے نزدیک دونوں ضمیروں کا مرجع صرف مالک (ارباب مواشی) ہی ہے لہذا نہی فقط اس کیلئے ہے (۳) شافعیؒ (فی روایۃ) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ غیر مشھورۃ) کا مسلک یہ ہے کہ نہی صرف

ساعی کے بارے میں ہے اور دونوں ضمیریں اس کی طرف لوٹ رہی ہیں، بہر حال خشیۃ الصدقہ یہ نہی کی علت ہے چونکہ حنفیہ کی روایت مشہورہ میں نہی کا تعلق مالک وساعی دونوں سے ہے لہذا اگر اس کا تعلق ساعی کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی (الف) خشية قلة الصدقة (ب) خشية ان لا تجب الصدقة یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے نہ متفرق مال کو جمع کرنا چاہئے اور نہ مجتمع مال کو متفرق کرنا چاہئے اور اگر اس کا تعلق مالک کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی (الف) خشية كثرة الصدقة (ب) خشية وجوب الصدقة یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بين المتفرق اور تفريق بين المجتمع نہ کرنی چاہئے، اور اگر نہی کا تعلق صرف مالک سے ہو جو مالکیوں کا مذہب ہے تو تقدیر عبارت فقط خشية كثرة الصدقة اور خشية وجوب الصدقة ہوگی اور اگر نہی کا تعلق صرف ساعی سے ہے تو تقدیر عبارت خشية قلة الصدقة اور خشية ان لاتجب الصدقة ہوگی۔

قوله وما كان من خليطين فانهما يترا جعان بينهما بالسوية

اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی متمیز الملک اسی/۸۰ بکریوں سے مصدق نے ایک بکری وصول کرلی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی اب وہ شخص جس کی بکری مصدق نے لے لی ہے آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کرلے گا۔

اور خلطة الشيوع کی صورت میں ان کے نزدیک "تراجع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مصدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کرلیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کرلے گا۔

حنفیہؒ کے نزدیک خلطة الجوار کی صورت میں تو ''تراجع'' کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوۃ وصول ہوگی، اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو ''تراجع'' صرف اس صورت میں ہوسکتا ہے جب زکوۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کرلی گئی ہو، ورنہ نہیں، مثلاً دوآدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی کیونکہ ہر شخص کا حصہ اونٹ ہے (جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کرلے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں ۔

یہاں تک تو ''تراجع'' کی صورتیں بالکل واضح ہیں، لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک ''تراجع'' کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوۃ کا وجوب تو مجموعے پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یابی مشترک مال سے کرلے، علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۰ میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی/۸۰ بکریاں دوآدمیوں کے درمیان اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دوثلث ( ) زید کے ہوں اور ایک ثلث ( ) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوۃ میں ایک بکری واجب ہے کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے اور عمرو پر کچھ واجب نہیں کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تنہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے، اب اگر مصدق ان اسی/۸۰ بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرلے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا،

مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے عمرو زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس/۱۲۰ بکریاں اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے(کیونکہ زید کا حصہ اسی کے برابر ہے: اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرلے، چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کرلے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاثاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا، اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی ،اور عمرو کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی ،لہذا عمرو ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا، مثلاً اگر دو بکریوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے ہوں گے اور بیس عمرو کے پھر چونکہ عمرو کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی، لہذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔

خلطۃ الشیوع کی صورت میں ''تراجع'' کی یہ شکلیں صرف حنفیہؒ ہی کے مسلک پر درست ہوسکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطۃ الشیوع کی صورت میں مجموعے پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں،

ان کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی "تراجع" نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے فافهم فان هذا المقام من مزال الافهام، والله سبحانه اعلم۔ (درس ترمذی، فتح القدیر ج ۸ ص ۴۹۴، مغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص ۴۸۴ وغیرہ)

حدیث: عن ابی هریرة ...... العجماء جرحها جبار والبئر جبار الخ

عجماء بمعنی حیوان، جبار بمعنی ہدر، "العجماء جرحها جبار" الحديث يدل على ان ما اتلفت الدابة من غير تعدٍّ من صاحبها لايوجب الضمان عليه.....وهذا القدر متفق عليه فيما بين الفقهاء غير انهم اختلفوا في تفاصيله وخلاصة مذاهبهم في ذالک مايلي— ان جناية البهيمة لاتخلو عن حالين اما ان تكون منفلتة ليس معها احد، اويكون معها راكب اوسائق او قائد فان كانت منفلتة ليس معها احد فاتلفت شيئا، فلاضمان على صاحبها عندالحنفية مطلقاً سواء كان الوقت وقت النهار او وقت الليل عملًابا طلاق حديث الباب، وقال الشافعيؒ لايضمن المالک في النهار، ويضمن بالليل لان العادة الملاک يربطون مواشيهم بالليل فلما ارسلها بالليل صار متعدياً فيضمن— وفي اعلاء السنن ج۱۸/ص ۲۴۲ عن الطحاوی ان تحقيق مذهب ابی حنيفةؒ انه لاضمان اذا ارسلها مع حافظ واما اذا ارسلها من دون حافظ ضمن) والخلاصة ان الحكم عند ابی حنيفةؒ لايدور مع النهار او الليل وانما يدور على التقصير في الحفظ فان قصر المالک في حفظ البهيمة بالنهار ضمن وان لم يقصر بالليل لم يضمن......

واما اذاكانت الدابة معهاأحد فهوعلى صور اٰتية (۱) ان كانت الدابة تسير في ملک من هو معها فاتلفت شيئاً لم يضمن صاحبها الا اذا وقع التلف بوطأها (۲) وان كانت تسير في ملک غيره باذنه فكذالک (۳) وان كانت تسير في ملک غير بغير اذنه ضمن صاحبها ماتلف مطلقاً (۴) وان كانت تسير في طريق العامة ضمن الراكب اوالقائد ماوطئت برجلها اواصابت بيدها اورجلها اورأسها...... ولكنه لايضمن ما نفحت برجلها اوذنبها سائرة وهذا مذهب ابی حنيفةؒ كما في رد المحتار

ج۵/ ۵۳۰وقال الشافعیؒ اذاکان مع البهیمة انسان فانه یضمن ما اتلفته مطلقاً ثم لم یذکر الفقهاء حکم السیارة لعدم وجودهافی عصرهم والظاهران سائق السیارة ضامن لما اتلفته فی الطریق سواء اتلفته من القدام اومن الخلف......

قولہ البئرجبار: قال ابوعبیدة المراد بالبئرهنا العادیة القدیمة التی لایعلم لها مالک تکون فی البادیة فیقع فیها انسان اودابة ، فلاشئی فی ذالک علی أحد ، وکذالک لوحفربئرا فی ملکه اوفی موات ، فوقع فیها انسان اوغیره فتلف، فلاضمان، وامامن حفربئرافی طریق المسلمین، وکذافی ملک غیره بغیر اذن فتلف بها انسان فانه یجب ضمانه علی عاقلة الحافر، والکفارة فی ماله، وان تلف بها غیر ادمی وجب ضمانه فی مال الحافر، ویلتحق بالبئر کل حفرة علی التفصیل المذکورة کذافی فتح الباری – وهو مذهب الحنفیة والجمهور ....(تکملۃ فتح الملہم ج ۲ص ۵۲۰/۵۲۵)اس کی تشریح اجمالاً سواء بسواء بزبان اردو ایضاح المشکوۃ ج ۳ میں باب مالایضمن من الجنایات کے تحت ملاحظہ ہو۔

قولہ: المعدن جبار، المعدن یہ عدن سے ماخوذ ہے جسکے معنی اقامت کے ہیں اسی سے جنت عدنٍ،، آتا ہے اور ہر چیز کا مرکز اسکا معدن ہوتا ہے، زمین سے جو مال نکالا جاتا ہے اسکی تین قسمیں ہیں، کنز، معدن، رکاز، کنز وہ مال ہے جسکو انسان نے زمین کے اندر دفن کردیا ہو، معدن وہ مال ہے جسکو اللہ تعالی نے تخلیق ارض کے دن اپنے قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا ہے، اور معدن کی تین قسمیں ہیں اول جامد جو پگھل جاتی ہے اور ڈھالنے سے ڈھل جاتی ہے جیسے سونا، چاندی، لوہا، رانگ، پیتل ۔ دوم جامد جو پگھلتا نہیں جیسے چونا، سرمہ، یاقوت، نمک، سوم غیر جامد جیسے پانی، قیر یعنی سیاہ رنگ کی ایک چیز جس کو کشتی پر مالش کرتے ہیں تاکہ پانی اندر نہ آئے جیسے تارکول، نفط ایک قسم کا تیل جو بہت جلد آگ پکڑ لیتا ہے اور جس سے آگ جلانے کا کام لیتے ہیں اور اس سے علاج بھی کرتے ہیں، آجکل نفط کا اطلاق مٹی کے تیل پر ہوتا ہے۔

جملۂ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے تو اسکا خون ہدر ہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں، قال الحافظ فی الفتح ج ۱۲ ص ۲۵۶ فلو حفر معدنا فی ملکه او موات (غیر آباد زمین) فوقع فیه شخص فمات، فدمه هدر، و کذا لو استاجر اجیرا لعمل له فا نهار علیه فمات، ویلتحق بالبئر والمعدن فی ذالک کل اجیر علی عمل، کمن استو جر علی صعود نخلة، فسقط منها فمات.

بعض شوافع اسکا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کوئی خمس وغیرہ نہیں یعنی عفو خمس کے معنی پر حمل کرتے ہیں، لکنه بعید جدا لان السیاق کله فی مسائل الدیة ورد الحافظ فی باب الزکاة من الفتح ج ۳ ص ۳۶۵ علی من فسره بنفی الزکاة علی المعدن وفسره بانه لا دیة للهالک فی معدن۔

زکاة الرکاز

قال فی الرکاز الخمس

رکاز لغت میں مرکوز کے معنی میں ہے یعنی ہر دفن کی گئی یا گاڑی ہوئی چیز۔

حضرات ائمہ کے مابین رکاز کی تفسیر میں اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور اہل حجاز کے نزدیک رکاز کا مصداق صرف دفینۂ جاہلیت ہے اور معدن رکاز میں شامل نہیں لہذا اس پر خمس نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابو عبیدؒ اور جمہور فقہاءؒ کے نزدیک کلمۂ رکاز میں معدن بھی شامل ہے لہذا وفی الرکاز الخمس کے جملہ سے جہاں دفینۂ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہی اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، طریق استدلال یوں ہے کہ دوسری روایت میں اس سے پہلے والمعدن جبار وارد ہے اور رکاز کو معدن پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہذا وفی الرکاز الخمس کے حکم سے معدن خارج ہو گیا اور معدن کے متعلق "جبار" فرما کر خمس کو معاف کر دیا ہے (۲) عن ربیعة بن ابی عبد الرحمنؒ

وغیره ان رسول الله ﷺ اقطع لبلال بن الحارث بمعادن من معادن القبيلة فتلک المعادن الی اليوم لايؤ خذ منها الا الزكوة (موطا محمد ص ۱۷۸، مشکوۃ ج ا ص ۱۶۰، ابوداؤد)

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: دلائل لغوی: (الف) قال ابن الاعرابیؒ الركاز مااخرج المعدن (لسان العرب ج ۷ ص ۲۲۳) (ب) قال ابن الاثیرؒ المعدن و الركاز واحد (عینی ج ۹ ص ۱۰۰) (ج) قال الزمخشری الركاز ماركزه الله في المعادن من الجواهر (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۸) وغیرہ، لہذا ائمۂ لغات کے اقوال سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ رکاز کا مصداق اول معدنیات ہی ہیں ۔

(۲) دلائل نقلی: (الف) عن عمر و بن شعيب ....ان المزنی سأل رسول الله ﷺ عن اللقطة تو جد فی الطريق العامرؔ او قال الميتة فقال عرفها سنة فان جاء صاحبها والافهی لک قال يا رسول الله فما يو جد فی الخراب العادی فقال فيه وفي الركاز الخمس اخرجه ابوعبيد فی (کتاب الاموال ص ۳۳۶، رقم ۸۵۸، معارف السنن ج ۵ ص ۲۴۵) اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہوسکتا کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ''فیہ'' یعنی الخراب العادی میں آچکا ہے اور ''رکاز'' کو اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے (ب) اخرج الامام ابويوسف في كتاب الخراج ص ۶۵ رقم حديث ۶۹ عن ابی سعيد المقبری مرفوعا ...... في الركاز الخمس فقيل وماالركاز يارسول الله ؟ قال الذهب والفضة الذی خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت واخرجه محمد ايضاً فی موطاه ص ۱۷۴ تعليقا واخرجه البيهقی ايضا فی سننه ج ۴ ص ۱۵۲ وعلله بعبدالله بن سعيد المقبری واصرح منه مارواه الدار قطنی فی العلل وان كان تكلمّ فيه، حديث ابی صالح عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ الركاز الذی ينبت علی وجه الارض (حكاه العينی فی عمدة القاری

ج۹ ص ۱۰۳ من طبع المنيرية) وحديث المقبرى لما احتج به الامام ابو يوسفؒ كماهو الظاهر من صنيعه وايراده فى كتاب مذهبه كان تصحيحا منه للحديث ولما كان التصحيح موقوفا على كون الراوى ثقة كان هذا اما توثيقا لعبد الله بن سعيد منه، واما متابع له وبكل حال، فلا اقل من كون الحديث فى درجة التاييد (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۹ مع تغيير)(ج)روى امام ابوحنيفةؒ عن عطاء عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ الركاز الذى ينبت من الارض كذا فى جامع المسانيد ج ۱ ص ۴۶۲ وحقق العثمانى فى اعلاء السنن ج۹ ص ۶۰ انه ليس فيهم مضعف فى الميزان، الاما ذكر فى حبان من مقال مع توثيقه من ابن معين (د) عن ابن شهاب الزهرى انه سئل عن الركازو المعادن فقال يخرج من ذلک كله الخمس وان الزهرى راوى الحديث فتفسيره أولى بالقبول اخرجه ابو عبيد فى الاموال ص ۳۴۱ رقم ۸۷۲)

(۳) دلیلِ عقلی: دفینۂ جاہلیت میں وجوب خمس کی علت یہ ہے کہ وہ مال غنیمت ہے بعینہ یہ علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے لہذا معدن میں بھی زکوۃ کی بجائے خمس واجب ہونا چاہیئے ۔فان وجوب الخمس فى الكنز من جهة انه غنيمة لكونه دفين الكفار فان الكنز اذا وجدت فيه علامات المسلمين كان فى حكم اللقطة ووجب تعريفها وانما يجب الخمس فى دفين الجاهلية لكونه غنيمة او فيئاويشاركه المعدن فى هذا المعنى فانه مخلوق فى الارض منذ خلقه الله فكان جزءًا من الارض المغنومة فكان فى حكم الغنيمة ايضا (تكملة فتح الملهم ج ۲ ص ۵۲۸)

جوابات (۱) شوافع نے ''المعدن جبار،، میں عفوخمس کے جو معنی مراد لئے وہ سیاق وسباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اوراس کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہورہا ہے لہذا وہاں ''جبار'' کے معنی عفوضمان ودیت کے ہیں نہ کہ عفوخمس، نیز ائمۂ ثلاثہ تو معدن ذہب اورمعدن فضہ میں وجوب زکوۃ کے قائل ہیں گویا ''المعدن جبار'' کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پران حضرات کا بھی عمل نہیں ہے۔

اور عطف مغایرت کا متقاضی کہکر جو دلیل پیش کی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ معدن خاص ہے اور رکاز عام ہے اور عام کا عطف خاص پر جائز ہے ہاں اسکو اسطرح بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے المعدن جبار فرمایا تو اس سے کسی کو یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں (کما قال الشوافع) تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے آپ ﷺ نے وفی الرکاز الخمس کا اضافہ فرمایا۔ نیز حدیث ربیعہ ضعیف ہے ۔

ابن عبد البر مالکیؒ فرماتے ہیں انہ منقطع، اور علامہ ابو عبید تحریر فرماتے ہیں الی الیوم لا یؤ خذ منھا الا الزکاۃ ، یہ تابعی کا اجتہاد ہے۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

الاختلاف فیما زاد علی نصاب الذہب والفضۃ: حدیث :عن علیؓ....

فاذا کانت مأتی درھم ففیھا خمسۃ دراھم فما زاد فعلی حساب ذالک

،، جب کسی کے پاس دوسو درہم پورے ہوں تو ان کی زکوۃ پانچ درہم ہیں اگر اس سے زائد ہوں تو ان میں اسی حساب سے زکوۃ واجب ہوگی۔

تشریح: فقہاء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم جو ساڑھے باون تولے کے برابر ہیں اور اسکا چالیسواں حصہ یعنی پانچ درہم واجب ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال جو ساڑھے سات تولے سونے کے مساوی ہے اس میں نصف مثقال دینا واجب ہے اگر اس نصاب سے کچھ زیادہ ہو تو پھر کیا نصاب ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، ثوریؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ اور عام محدثین کے نزدیک اگر ایک درہم بھی نصاب پر زیادہ ہو تو حساب کر کے اسکا چالیسواں حصہ بھی دینا پڑیگا، یہ علیؓ اور ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، اوزاعیؒ، شعبیؒ اور حسن بصریؒ کے نزدیک زائد از نصاب اگر خمس (پانچواں حصہ) ہو تو حساب کر کے زائد پر زکوۃ دینا ہوگا۔

دلائل شافعیؒ و مالکؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب (۲) فی الرقۃ ربع العشر (بخاری) چاندی میں چالیسواں حصہ زکوۃ ہے، یہ حدیث نصاب اور اس سے زائد دونوں کو عام ہے۔

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) حضرت معاذؓ کو جب یمن کی طرف روانہ کرتے وقت آنحضرتؐ نے فرمایا اذا کانت الورق مائتی درهم فخذمنها خمسة دراهم ولاتأخذممازا دشيئا حتى تبلغ اربعين درهما فاذا بلغ اربعين درهما فخذمنه درهما (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳/ ۱۱۸ مطبوعۂ ادارۃ القرآن کراچی ۱۴۰۶ھ) (۲) آنحضرتؐ نے عمرو بن حزمؓ کو جو کتاب لکھکر دی تھی اسکے الفاظ یہ ہیں ومازادففی کل اربعين درهما درهم (بیہقی) (۳) عن علیؓ قال زهير عن النبی صلی الله عليه وسلم انه قال ها توا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شی حتى تتم مائتی درهم (سنن دارقطنی ج ۲ ص ۹۲ مطبوعۂ نشر السنہ ملتان) انکے علاوہ سنن نسائی، صحیح بن خزیمہ، حاکم، مستدرک میں بھی اس مضمون کی احادیث مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زائد از نصاب اگر خمس نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں ۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں عاصمؒ اور حارثؒ دونوں متکلم فیہ راوی ہیں (۲) فمازاد اور فی الرقة ربع العشر کو مذکورالصدر احادیث کے مطابق حمل کیا جائے یعنی پانچواں حصہ جو زائد ہوا سپر زکوٰۃ اور ربع العشر ہے (فتح القدیر ج ۱/ ۵۲۱، تعلیق ج ۲/ ص ۳۰۵ وغیرہما)

نوٹ پر زکوٰۃ: دور حاضر میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکہ کا رواج بھی ختم ہوگیا اور کرنسی نوٹ نے اس کی جگہ لے لی، اب سوال یہ ہے کہ کتنی نقد رقم کو نصاب زکوٰۃ قرار دیا جائے؟

جواب: فی الحال چاندی کی قیمت سونے کی قیمت سے کم ہے مثلاً ایک تولہ چاندی کی قیمت دوسو ٹکے ہے اور ایک تولہ سونا کی قیمت پندرہ ہزار ٹکے ہے اسلئے چاندی کے نصاب سے دس ہزار پانچ سو ٹکے پر زکوٰۃ واجب ہوجاتی ہے کیونکہ یہ نصاب فقراء کیلئے زیادہ نفع بخش ہے۔

حدیث: عن سهل بن ابی حثمة قوله اذاخرصتم فخذوا ،،خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں اور اصطلاح میں اسکی تفسیر یہ ہے کہ جب باغ میں کھجور وغیرہ پکنا شروع ہوتی ہے تو بیت المال کی طرف سے چندلوگوں کو بھیجا جائے تا کہ وہ اندازہ

لگالیں کہ اس باغ میں جوتازہ کھجور ہیں وہ خشک ہونے کے بعد کتنی کھجور ہونگی تا کہ اس قدر سے زکوٰۃ لیجائے نیز رب المال خیانت نہ کرسکے۔

اختلاف مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جا سکتا بلکہ پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار کی تعیین کیجانی چاہئے، امام اعظمؒ سے اسکے متعلق کوئی بات منقول نہیں لیکن اصول حنفیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انکا مذہب بھی یہی ہے (۲) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر وصول کیا جا سکتا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) ممانعت بیع مزابنہ کی احادیث، درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں اندازہ کر کے فروخت کرنے کو مزابنہ کہا جاتا ہے (۲) حدیث جابرؓ ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الخرص وقال ارأیتم ان ھلک الثمر أیحب احدکم ان یأکل مال اخیہ بالباطل (طحاوی)

دلیل احمدؒ واسحٰقؒ: حدیث عتّاب بن اسیدؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوۃ الکروم انھا تخرص کما تخرص النخل الخ (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۵۹)

جوابات حدیث عتابؓ: یہ خرص محض مالکین کے ڈرانے کیلئے تھا تا کہ وہ خیانت نہ کریں (۲) حدیث عتابؓ حرمت ربو سے قبل کی ہے اور منسوخ ہے کیونکہ ربوٰ کی حرمت حجۃ الوداع میں ہوئی ہے۔

قولہ: ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع،

تشریح: جب تم زکوٰۃ کی مقدار متعین کرلو تو اس مقدار متعین میں سے دو تہائی تو لے لو اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی از راہ احسان ومروّت مالک کیلئے چھوڑ دو تا کہ وہ اس میں سے اپنے ہمسایوں اور فقراء کو دے کیونکہ اگر سب عشر بیت المال لے جائے تو مالک کو فقراء اور ہمسایوں پر دوہرا دینا پڑیگا اس سے اسکا نقصان ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہوجائے یا چوری ہوجائے یا بچے یا پرندے کھالیں لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے، علامہ ابن عربیؒ فرماتے ہیں

کہ خرص کے متعلق صرف ایک حدیث صحیح ہے کہ غزوۂ تبوک میں حضور ﷺ کا ایک عورت کے باغ کے اوپر سے گذر ہوا تب اسوقت اندازہ کر کے فرمایا کہ اس باغ میں دس وسق پھل ہوگا واپسی کیوقت معلوم ہوا کہ وہ اندازہ بالکل صحیح نکلا (متفق علیہ) نیز لکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ بہت مشکل ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے کھجوروں میں خرص ثابت ہے زیتون میں ثابت نہیں حالانکہ اس زمانہ میں اسکی کثرت تھی نیز کھجوروں کا خرص بھی یہودیوں کے ساتھ ہوا تھا کیونکہ وہ امانت دار نہ تھے اور مسلمانوں سے خرص کا معاملہ صحیح حدیث سے ثابت نہیں، اسلئے ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں زکوۃ اور عشر میں تخفیف جائز نہیں کیونکہ یہ فرائض الٰہیہ ہیں جن میں کمی بیشی ناجائز ہے (المغنی لابن قدامہ ج ۲/ص ۷۰۶، فتح الباری ج ۳/ص ۳۷۱، عمدۃ القاری ج ۹/ص ۹۴ میں خرص کی تفصیلی بحث ملاحظہ ہو۔

<u>شہد کی زکوۃ: حدیث</u>: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ فی العسل فی کل عشرۃ ازقٍّ زقٌّ، ازق بفتح الہمزہ وضم الزاء زق کی جمع ہے۔ بم چمڑا کا ظرف، شہد میں ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ واجب ہے، عشری زمین میں اگر شہد ملجائے تو اس پر عشر واجب ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔

<u>مذاہب</u>: (۱) شوافع اور موالک کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک اسکی ہر قلیل وکثیر مقدار میں عشر واجب ہے (۳) احمدؒ اور زہریؒ کے نزدیک دس فرق عسل میں عشر واجب ہے اور ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے (۴) صاحبین کے نزدیک پانچ وسق میں عشر واجب ہے اور وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے ایک صاع ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے۔

<u>دلائل شوافع وموالک</u>: (۱) عن معاذؓ انہ سئل عن العسل فی الیمن فقال لم أومر فیہ بشئی (۲) شہد زمین کی پیداوار میں سے بھی نہیں اور سوائم ونقود میں سے نہیں لہذا وہ ریشم کے مانند ہے جو ایک قسم کے کیڑے کے لعاب سے بنتا ہے اس میں زکوۃ واجب نہیں اسیطرح شہد میں بھی واجب نہ ہونی چاہیئے (۳) شہد دودھ

جوحیوان سے نکلتا ہے اس میں جسطرح زکوٰۃ نہیں اسی طرح شہد میں بھی نہ ہونی چاہیئے۔

دلائل احناف واحمدؒ واسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب،

اعتراض: قال الترمذیؒ فی اسناده مقال یعنی اسکی سند میں صدقہ بن عبداللہ السمینؒ راوی ضعیف ہے لہذا یہ قابل استدلال نہیں۔

جواب: گو وہ راوی متکلم فیہ ہے لیکن ابوحاتم اور ابوزرعہؒ وغیرہ نے اسکی توثیق بھی کی ہے قال العلامة البنوریؒ فی معارف السنن ج۴/ ص ۱۲۶ ومثله يتحمل خصوصاً اذا كانت له شواهد،

اعتراض: وقال الترمذی لايصح عن النبیؐ فی هذا الباب كثير شيئ.

جوابات: (الف) لايلزم منه ان لايحتج له لان الاحتجاج يكفی الحسن، ولايشترط له الصحيح (ب) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ قول ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ بہت سی صحیح حدیث کو انہوں نے صحیح نہیں مانا (۲) عن عمرو بن شعيبؓ عن عبد الله بن عمروؓ عن النبی صلی الله عليه وسلم انه اخذ من العسل العشر (ابن ماجہ) ابن عبد البرؒ کہتے ہیں عمرو بن شعیبؒ کی روایت درجہ حسن کی ہے (زرقانی) نسائیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے (۳) عن عبدالله بن عمرؓ قال جاء هلالؓ الیٰ البنی ﷺ بعشور نحل له (ابوداؤد) امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے یہ علامت ہے کہ وہ روایت انکے نزدیک قابل استدلال ہے (۴) عن ابی سيارة متعیؓ قال قلت يا رسول الله ان لی نحلا (شہد کی مکھیاں) قال ادالعشر (ابن ماجہ ص ۱۳۱، مصنف عبدالرزاق ج ۴/ص ۶۳) قال البیہقیؒ وهذا اصح ماروی فی وجوب العشر فی العسل (۵) قوله تعالیٰ انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض (الآیۃ) اسکے تحت شہد بھی داخل ہے کیونکہ وہ پھلوں اور پھولوں کے رس سے بنتا ہے۔

جوابات: لم أومر سے لم اومر بالقرآن مراد ہے یعنی وحی جلی کے ذریعہ مامور نہیں ہوں اور اس سے مامور نہ ہونا اس بات کا مستلزم نہیں کہ وحی خفی کے ذریعہ بھی مامور نہ ہو لہذا ہم کہیں گے

کہ آپ وحی خفی کے ذریعہ سے مامور ہیں بناءً علیہ روایات مذکورہ سے وجوب ثابت ہوگا (۲) یا ہم کہیں گے کہ یہ لم اومر ابتدائے اسلام کے متعلق ہے بعد میں آپ مامور ہوئے چنانچہ وہ روایات جو اسکے پہلے مذکور ہیں وہ اسپر دال ہیں (۳) پھلوں اور پھولوں زمین سے پیدا ہوتے ہیں لہذا شہد بھی زمین کی پیداوار میں سے ہوا اور وجوب صدقہ کیلئے زمین کی پیداوار بلا واسطہ ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ درختوں کے واسطہ سے پیدا ہوتے ہیں اور ان میں صدقہ واجب ہوتا ہے اسکے برخلاف ریشم کا کیڑا پتے کھاتا ہے اور انکے لعاب سے ریشم بنتا ہے وہ لعاب پتوں کا جزء ہے، پتوں پر صدقہ نہیں اسیطرح ریشم پر بھی نہیں اور شہد پھولوں کا جزء ہے پھولوں میں صدقہ واجب ہے لہذا شہد میں بھی ہونا چاہیئے (مبسوط سرخسی) شہد کا دودھ پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے کیونکہ دودھ انقلاب حقیقت کے بعد حیوان سے نکلتا ہے یعنی غذا سے اولاً خون پیدا ہوتا ہے پھر خون سے دودھ پیدا ہوتا ہے شہد میں یہ بات تو نہیں ۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلائل کے مابین تعارض ہونے کے وقت جس جانب میں احتیاط ہو وہ قابل ترجیح ہوتی ہے اسلئے وجوب کا قول قابل ترجیح ہے (۲) یہ انفع للفقراء ہے (۳) عمر بن عبدالعزیزؒ اور بقول امام ترمذیؒ اکثر اہل علم کا قول شہد پر عشر لینا ہے (۴) ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے، اسکی تفصیلی بحث المغنی ج ۲ ص ۱۴ ۷، عمدۃ القاری ج ۹ ص ۷۱ التعلیق ج ۲ ص ۳۰۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو ۔

زکوٰۃ الحلی: حدیث: عن زینبؓ امرأة عبد الله قوله یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن .

تحقیق حلی: اسکو حاء کے ضمہ اور کسرہ دو طرح پڑھا جا سکتا ہے بمعنی زیور۔

اختلاف مذاہب: (۱) مالکؒ، احمدؒ، شافعیؒ (فی قول) کے نزدیک استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ اوزاعیؒ اور شافعیؒ (فی روایۃ ابو اسحٰق شیرازی المتوفی ۴۵۵ھ) اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک سونے چاندی کے زیورات اور برتن وغیرہ میں واجب ہے خواہ استعمال ہی کیلئے کیوں نہ ہو بشرطیکہ حد نصاب کو پہنچتے ہو

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) قال أحمد خمسة من اصحاب رسول الله ﷺ يقولون ليس فے الحلى زكوة "پانچ صحابہ یعنی ابن عمرؓ، جابرؓ، انس بن مالکؓ، عائشہؓ، اسماءؓ کہتے تھے کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے (دارقطنی، مؤطا، مغنی) (۲) عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال ليس فى الحلى زكوة (۳) زیورات، ثیاب بذلہ یعنی استعمالی کپڑے کے مثل ہیں جسطرح انمیں زکوۃ نہیں اسیطرح ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیئے۔

دلائل احناف وغیرہ: (۱) قوله تعالے والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم (التوبة) یہ آیت مطلق اور عام ہے کہ سونے چاندی سکہ کی شکل میں ہو یا زیور وغیرہ کی شکل میں ہو بہرصورت اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ ایسا وعید ترک واجب پر آتا ہے (۲) حدیث الباب جس کے متعلق علامہ میرک شاہؒ فرماتے ہیں رجالہ موثقون (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۶) (۳) حدیث عمرو بن شعيب ان امرأتين اتتا رسول الله ﷺ وفى ايديهما سواران من ذهب فقال لهما تؤديان زكوته قالتا لافقال لهما رسول الله ﷺ الى قوله فادّيا زكوته (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰)

شبہ: ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف السند ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے نقل کیا ہے

جواب: یہ حدیث تو ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۲ باب الكنز ما هو و زكوة الحلى اور نسائی ج ۱ ص ۳۴۳ باب زکوٰۃ الحلی، بیہقی فی سننہ الکبری ج ۴ ص ۱۴۰ میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے چنانچہ علامہ ابن الملقنؒ اور علامہ ابوالحسن القطانؒ فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد باسناد صحیح، اور علامہ منذریؒ فرماتے ہیں فطریق ابی داؤد لا مقال فیہ (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۷، نصب الرایہ ج ۲ ص ۳۷۰) (۴) عن ام سلمةؓ قالت كنت البس اوضاحًا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تودى زكوته فزكى فليس بكنز (مالک، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۰) (۵) حدیث عائشہؓ اس حدیث کے متعلق ابن العربی لکھتے ہیں

رجالہ رجال البخاری اور علامہ میرک شاہؒ کہتے ہیں اسنادہ جید (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۷) اسطرح ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۸ مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس موضوع پر بکثرت آثار واقوال تابعین ہیں ۔

جوابات: (۱) مذکورہ پانچوں صحابی حضرات اگر اس مسئلہ میں زکوٰۃ کا قائل نہیں تو پانچ سے زیادہ صحابہ اس مسئلہ میں وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں مثلاً عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عمرو بن العاصؓ ابوموسیٰ اشعریؓ، زینبؓ زوجۂ ابن مسعودؓ وغیرہم جنکی فقاہت ان صحابہ سے زیادہ مسلم ہے جو عدم زکوٰۃ کے قائل ہیں اور سادات تابعین میں سے عمر بن عبدالعزیزؒ، سعید بن مسیبؒ، سعید ابن جبیرؒ، عطاءؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، زہریؒ، طاؤسؒ، علقمہؒ، اسودؒ، ابن ابی شبرمہؒ، حسنؒ وغیرہ زکوٰۃ کے قائل ہیں (۲) حدیث جابرؓ کے متعلق بیہقی شافعی نے اپنی کتاب المعرفہ میں کہا فباطل لا اصل لہ (نصب الرایہ ج ۲ ص ۳۷۳) قال البیھقیؒ وفیہ عافیۃ بن ایوب وھو مجھول (سنن کبریٰ ج ۱ ص ۱۳۸) قال ابن الجوزیؒ ان حدیث جابرؓ حدیث ضعیف مع انہ موقوف علی جابرؓ (التحقیق) شافعیؒ اسکے متعلق لکھتے ہیں حدیث جابر کو مرفوع نقل کرنیوالا حفاظ ومحدثین کی نظر میں معتوب اور لائق وعید ہے (سنن کبریٰ للبیھقی ج ۳ ص ۱۳۸) (۳) مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے کہ "الحلی" سے مراد موتیوں اور جواہرات کے زیورات ہیں جن پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں اسکی تائید دوشواہد سے ہوتی ہے۔ قرآن میں موتی وغیرہ پر حلیہ کا اطلاق کیا گیا کما قال اللہ تعالے وتستخرجون حلیۃ تلبسونھا (الآیۃ) عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میرا ہار موتیوں کا تھا نہ کہ سونا چاندی کا، چنانچہ صحابۂ کرام سونا چاندی کا استعمال قبیح سمجھتے تھے (۴) زیورات کو ثیاب بذلہ پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ سونا چاندی مال نامی ہیں جبکہ اشیاء مستعملہ غیر نامی ہیں (۵) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں قیاس بالاجماع مرجوح ہے۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ عدم زکوٰۃ فی الحلی پر قرآن وحدیث اور قیاس میں کوئی دلیل نہیں (۲) نیز وہ لکھتے ہیں زیورات اگر مرد کی ملک میں ہوں تو اس پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے ایسے ہی اگر عورت کی ملکیت میں ہوں تو زکوٰۃ

واجب ہونی چاہئے جیسا کہ دراہم ودنانیر جس کے ملک بھی ہوں زکوۃ واجب ہوتی ہے ہے (۳) یہ مؤید بالقرآن والقیاس ہے (۴) یہ انفع للفقراء بھی ہے لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے واللہ اعلم بالصواب ۔

عروض تجارت پر وجوب زکوٰۃ: حدیث: عن سمرة بن جندب ان رسول الله ﷺ کا ن یأمر نا ان نخرج الصدقة من الذی نعد للبیع ۔ تجارت کے سامان پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک واجب نہیں (۲) جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے بشرطیکہ اسکی قیمت چاندی یا سونے کے نصاب کو پہونچ جاتی ہو ۔

دلیل اصحاب ظواہر: وہ کہتے ہیں کہ وحی الٰہی اور آسمانی اصول کے تحت زکوٰۃ فرض ہوئی ہے اور اس سے تو صرف سونا چاندی اور سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور عروض تجارت میں زکوۃ قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگا اور قیاس تو حجت نہیں خصوصًا مقادیر کے باب میں ۔

دلائل جمہور: (۱) قولہ تعالیٰ وانفقوا من طیبات ما کسبتم ، وقولہ تعالیٰ خذمن اموالھم صدقة ، یہاں اموال عام لفظ ہے جس میں اموال تجارت بھی داخل ہیں (۳) حدیث الباب (۴) انه علیه السلام قال ادوازکوة اموالکم اس میں ہر قسم کے مال پر زکوٰۃ واجب ہونا ثابت ہوتا ہے (۵) عن ابن عمرؓ قال لیس فی العروض زکوة الاما کان للتجارة اسکے علاوہ اس پر ابن الزبیرؓ سعید بن المسیبؒ اور قاسمؒ وغیرہم کبار تابعین کے آثار بھی موجود ہیں (۶) عروض کے اندر بندے تجارت کی نیت کرنے سے وہ بھی مال نامی ہوگیا اور چونکہ مال نامی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسلئے سامان تجارت میں بھی زکوٰۃ واجب ہونی چاہیئے واضح رہے کہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں ولسنا نعنی به حقیقة النماء لان ذالک غیر معتبرة وانما نعنی به کون المال معدا للاستنماء بالتجارة او بالاسامة (مویشی کی پرورش سے) (بدائع الصنائع ج۲ ص۱۱) اس عبارت

سے معلوم ہوتا ہے کہ مال نامی ہونے کیلئے جو نمو مقصود ہے وہ ایک مخصوص قسم کی زیادت اور نمو ہے جو کہ سامان تجارت میں بیع (مبادلة المال بالمال بالتراضی) سے حاصل ہوتی ہے اور مویشیوں میں نسل کشی اور تجارت کی نیت سے یہ نمو اور زیادت پائی جاتی ہے لہذا جن اموال وعروض میں یہ مخصوص قسم کی زیادت اور نمو پائی جائے گی اسکو مال نامی کہا جائیگا اور ایسے عروض میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور جن اموال میں اس مخصوص قسم کی نمو نہ ہوگی وہ اموال نامیہ نہ ہونیکی وجہ سے ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، بناءً علیہ کارخانے اور اسکی مشینوں اور آلات اسطرح استعمال کی گاڑیوں بسوں، رکشاؤں، بے بی ٹیکسیوں میں زکوۃ واجب نہیں کیونکہ اسکے عین سے نمو مقصود نہیں ہوتی اور نہ یہ چیزیں خلقی طور پر مال نامی ہیں البتہ ان کارخانوں سے بننے والے مالوں اور گاڑیوں وغیرہ کے منافع جب بقدر نصاب ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جوابات: اہل ظواہر کا یہ دعویٰ کہ وحی الہی اور نص کے ذریعہ تجارت کی زکوٰۃ ثابت نہیں یہ فحش غلط ہے کیونکہ یہ آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کما ذکر آنفاً اور قیاس حجت شرعی ہونے پر متعدد دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں مرقوم ہیں اسکا انکار آفتاب کا انکار کے مرادف ہے، واضح رہے کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک اگر اموال ہر سال فروخت نہ ہوں تب بھی ہر سال قیمت کا حساب کر کے زکوٰۃ دینا پڑیگا امام مالکؒ فرماتے ہیں اگر چند سال مال فروخت نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

باب صدقة الفطر

صدقۂ فطر کے لغوی معنی: صدقہ کے معنی عطیہ کے ہیں لیکن مراد وہ عطیہ ہے جو تقرب الہی کی امید پر دیا جائے اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے ثواب کو حاصل کرنے میں رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہوجاتا ہے جیسے صداق بمہر سے عورت کے سلسلہ میں مرد کی رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور الفطر: یہ فطرۃ سے ماخوذ ہے بمنفس اور خلقت کیونکہ یہ صدقہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے حتی کہ عید کی چاند رات میں صبح صادق سے پہلے

پہلے پیدا ہونے والے بچہ کی طرف سے بھی دیا جاتا ہے۔

معنیٔ شرعی: صدقۂ فطر وہ صدقۂ مقدرہ ہے جو بطور عبادت اور صلہ کے ازراہ ترحم دیا جاتا ہے (بدایہ) یہاں جو اضافت ہے یہ اضافت الی السبب ہے رمضان کا فطر اسکا سبب ہے کما فی کتب الاصول، اور بعض نے کہا یہ اضافۃ الشی الی شرطہ ہے (بحرالرائق) اسکو زکوٰۃ رمضان، زکوٰۃ الفطر، زکوٰۃ الصوم، صدقۃ الصوم، صدقۂ رمضان، صدقۃ الرؤس، زکوٰۃ الابدان بھی کہا جاتا ہے، قیس بن سعد بن عبادہؓ کی حدیث میں تصریح ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب حکم زکوٰۃ سے مقدم ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکا وجوب تزکیۂ نفس اور تتمۂ عمل کیلئے ہے اور وکیع بن الجراحؒ فرماتے ہیں کہ یہ نماز میں سجدۂ سہو کے مانند ہے کہ روزہ میں اگر کوئی نقص صادر ہوا ہو تو اسکی تلافی اس سے ہوجاتی ہے اسمیں چار مسائل خلافیہ ہیں: ماذا حکمه، علی من تجب، عمن تجب، کم تجب،

صدقۂ فطر کے حکم: مذاہب: (۱) جمہور شافعیہ اور جمہور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صدقۂ فطر فرض ہے (۲) بعض شوافع اور بعض مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک واجب ہے (۴) بعض نے کہا یہ فعل خیر ہے قد کانت واجبۃ ثم نسخت (اکمال اکمال المعلم لابی عبداللہ دستانی مالکی متوفی ۸۲۸ھ، مغنی، ذخیرہ وغیرہ)

دلیل فرضیت: عن ابن عمرؓ قال فرض رسول الله ﷺ زكوة الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعير (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج۱/ص۱۶۰) یہاں فرض فرضیت پر دلالت کرتا ہے۔

دلیل سنیت: حدیث مذکور ہے کیونکہ انہوں نے فرض کو قدر کے معنی میں لیکر سنیت ثابت کی ہے۔

دلائل وجوب: (۱) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبی ﷺ بعث منادیا فی فجاج مكة الا ان صدقة الفطر واجبة على كل

مسلم(ترمذی،مشکوٰۃ) (۲) عن ابن عباسؓ انه علیه السلام امر صار خاببطن مكة ینادی ان صدقة الفطر حق واجب علی کل مسلم(مستدرک حاکم)

جوابات:(۱)فرض سے فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے جو واجب کو بھی شامل ہے کیونکہ صدقۂ فطر اخبار آحاد سے ثابت ہے جو ظنی ہیں اور ظنی دلیل سے زیادہ سے زیادہ وجوب ہی ثابت ہوسکتا ہے،اور سنیت کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ فرض کے معنی لغوی اگر چہ قدر ہیں لیکن صاحب شرع نے جب اسکو وجوب کے معنی کیطرف نقل کرلیا تو اسی پر حمل کرنا چاہئے اور بعض کا دعویٰ نسخ بلا دلیل ہے اسلئے اسکو صرف فعل خیر کہنا صحیح نہیں ۔

مسئلۂ ثانیہ:علی من تجب:مذاہب:(۱)ائمۂ ثلٰثہ کے نزدیک صدقۂ فطر کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ جس کے پاس اپنے اور اہل وعیال کے ایک دن ایک رات کے نفقہ سے زائد مال ہو اس پر واجب ہے(۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۂ فطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگر چہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں اور نہ ہی حولان حول کی شرط ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ:(۱) عن عبدالله بن ثعلبة مرفوعًا اماغنیکم فیزکیه الله واما فقیرکم فیردعلیه اکثر مما اعطاه (ابوداؤد،مشکوٰۃ ج۱/ص۱۶۱)"یعنی غنی کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (صدقۃ الفطر دینے کی وجہ سے)اسے پاکیزہ بنا دیتا ہے اور فقیر کا معاملہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اس سے زیادہ دیتا ہے اس نے جو(صدقۃ الفطر کے طور پر) دیا"اس سے معلوم ہوا کہ فقیر پر بھی صدقۃ الفطر دینا واجب ہے(۲) پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا قوت یوم ولیلۃ سے زیادہ کا مالک بھی اس حکم میں شامل ہوگا ۔

دلائل ابوحنیفہؒ:(۱)حدیث ابی ھریرۃؓ مرفوعًا لاصدقة الاعن ظهر غنی (مسند احمد،بخاری فی کتاب الوصایا) یہاں لفظ ظھر زائد ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ صدقۃ الفطر واجب نہیں مگر مالدار سے اور شریعت میں مالدار اسی کو کہا جاتا ہے جو مقدار نصاب کا مالک ہو(۲) احادیث میں جابجا صدقۃ الفطر کو زکوۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا چنانچہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کنا نخرج زکوٰة الفطر اذا کان فینا رسول الله ﷺ صاعا من

طعام جب اس پر زکوٰۃ کا اطلاق کیا گیا تو زکوٰۃ کی طرح اس میں بھی نصاب شرط ہونا چاہئیے لیکن جبکہ یہاں صراحت نہیں اسلئے احناف نے نمو کی شرط کو چھوڑ دیا (۳) قولہ تعالیٰ قد افلح من تزکی وذکر اسم ربہ فصلی (الایۃ) ابن عمرؓ، ابوسعید خدریؓ اور عمرو بن عوفؓ وغیرہم نے فرمایا یہاں صلوۃ سے مراد صلوۃ عید اور تزکی سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی ہے (فتح الباری، الدر المنثور)

جوابات: (۱) حدیث عبداللہ بن ثعلبہؓ استحباب پر محمول ہے (۲) روایات مذکورہ کے قرینے سے یہاں فقیر سے فقیر اضافی یعنی ادنی غنی مراد ہے (۳) نصاب تین طرح کے ہیں (الف) نصاب زکوٰۃ اس میں نمو شرط ہے (ب) وہ نصاب جس کے ساتھ چار احکام متعلق ہیں: (۱) صدقہ لینے کی حرمت (۲) قربانی کا واجب ہونا (۳) وجوب صدقۃ الفطر (۴) اقارب کا نفقہ (ج) نصاب وہ ہے جس سے سوال کرنیکی حرمت ثابت ہوتی ہے یہ وہ ہے جبکہ کسی کے پاس ایکدن کی روزی ہو، اس سے معلوم ہوا کہ صدقۃ الفطر کیلئے بھی مخصوص نصاب ہے۔

مسئلۂ ثالثہ، عمن تجب: یعنی کن کن لوگوں کی طرف سے دینا واجب ہے، اپنے اور اپنی نابالغ اولاد اور مسلمان غلام کیطرف سے دینا بالاتفاق واجب ہے لیکن کافر مملوک اور اپنی بی بی کی طرف سے ادا کرنے کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک کافر مملوک کیطرف سے دینا واجب نہیں ہاں اپنی بیوی کیطرف سے ادا کرنا واجب ہے (۲) احناف اور ثوری کے نزدیک مالک پر اس کے کافر مملوک کا صدقۃ الفطر دینا واجب ہے اور بی بی کا صدقۃ الفطر خود اس پر واجب ہے نہ کہ خاوند پر۔

دلیل ائمۂ ثلاثہ: اس باب کی پہلی حدیث عن ابن عمرؓ قال فرض رسول اللہ ﷺ زکوٰۃ الفطر.... علی العبد والحر والذکر والانثی والصغیر والکبیر من المسلمین (متفق علیہ) کیونکہ اس میں من المسلمین کی قید کا تعلق عبد کے ساتھ ہے اور بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے قال النبی ﷺ ادوا عمن تمونون (الحدیث) چونکہ شوہر بیوی کی مؤنت برداشت کرتا ہے لہذا بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہے

دلائل احناف: (۱) حدیث ابن عباسؓ مرفوعاً یخرج زکوۃ الفطر عن کل مملوک وان کان یھودیا اونصرانیا (مسند عبدالرزاق) (۲) عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ ادوا صدقۃ الفطر عن کل صغیر او کبیرا وذکراوانثی یھودی او نصرانی مملوک (دارقطنی) (۳) ابن عمرؓ کی حدیث جو دلائل ائمہ ثلثہ کے تحت ذکر کی گئی وہاں علی الذکر والانثیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مرد وعورت پر صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہے لہذا عورت کی طرف سے خاوند پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہونا چاہیئے (۴) بیوی پر شوہر کی ولایت تو ناقص ہے اور مؤنت بھی ناقص جب ولایت ومؤنت دونوں ناقص ہیں تو شوہر پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا (ہدایہ)

جوابات: (۱) اس حدیث کا راوی ابن عمرؓ کا عمل اپنی روایت کے خلاف تھا کیونکہ وہ خود کافر مملوک کا صدقۃ الفطر بھی ادا کرتے تھے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۲) من المسلمین علی من تجب کی قید ہے عمن تجب یعنی عبد کی قید نہیں (طحاوی) (۳) من المسلمین کی قید صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے لیکن اسکے علاوہ دوسرے طرق میں مطلق مملوک کا ذکر ہے لہذا کثرت طرق کا اعتبار ہونا چاہیئے (۴) حدیث میں مؤنت مطلقہ کا ذکر ہے اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مؤنت مطلقہ شوہر پر ہوتی نہیں اسلئے اس پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ رابعہ، کم تجب: (کتنا واجب ہوتا ہے) مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں ہر شئ خواہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع یعنی ایک کلو یا ایک کیزی اور ۶۳۳/ گرام یا پونے دوسیر آدھی چھٹانک اور بقیہ اشیاء میں ایک صاع واجب ہوتا ہے (۳) بعض نے کہا کہ قوت البلد میں سے ایک صاع دینے سے ادا ہو جائیگا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث ابی سعید الخدریؓ قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعیر او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبیب (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱/ص۱۶۰) یہاں لفظ طعام کو ائمہ ثلثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے ۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عن ابن عباسؓ قال فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح (ابوداؤد،نسائی،مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰) (۲) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعًا مدان من قمح او صاع من طعام (ترمذی،مشکوٰۃ ج ۱ص ۱۶۰) ایک مد دورطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مد کا ہوتا ہے لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہونگے (۳) حديث عبدالله بن ثعلبةؓ مرفوعًا صاع من براوقمح عن كل اثنين (ابوداؤد،مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۱) (۴) وفي رواية الطحاويؒ نصف صاع من بر او قال قمح عن كل انسان ،ان دونوں روایات سے حنفیہ کا مسلک صاف طور پر سمجھ میں آرہا ہے (۵) یہ مسلک ابوبکر صدیقؓ،عمر فاروقؓ،عثمانؓ،ابو ہریرۃؓ،ابوسعید الخدریؓ،جابرؓ،ابن مسعودؓ وغیرہم کا بھی ہے (عینی،درایہ)

جوابات: حنفیہ کہتے ہیں ابوسعید الخدریؓ کی حدیث میں طعام سے مراد گندم نہیں بلکہ جوار یا باجرہ وغیرہ ہے کیونکہ دور نبویؐ میں مدینہ میں گندم نہیں ہوتا تھا چنانچہ ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں كان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر (بخاری) لہذا طعام کی تفسیر گندم سے کرنا صحیح نہیں اور پھر شعیر یعنی جو کا ذکر کرنا عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے جسکی وجہ کثرت وجود ہے ۔

باب من لاتحل له الصدقة

حدیث: عن عبد المطلب بن ربيعة ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لاتحل لمحمد ولا لآل محمد .

تشریح: زکوٰۃ کو میلا کہا گیا جسطرح انسان کا جسم میل اتارنے سے صاف ہوجاتا ہے اسی طرح زکوٰۃ نکالنے سے اموال اور مزکی کے قلب وروح بھی پاک ہوجاتا ہے، نبی علیہ السّلام اور آپ کی اولاد اور موالی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں تھا البتہ ہدیہ لینا جائز تھا، دونوں میں فرق یہ ہے کہ صدقہ سے ثواب آخرت مقصود ہوتا ہے اور ہدیہ سے اولاً محبت واکرام مقصود ہوتا ہے ثانیاً تقرب حاصل ہوتا ہے۔

مسئلۂ خلافیہ مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک ال نبی بنی ہاشم اور بنی مطلب دونوں ہیں (۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور مالکؒ کے نزدیک صرف بنو ہاشم ہیں۔

دلیل شوافع: کہ نبی علیہ السلام نے ذوی القربیٰ کے حصہ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنی مطلب کو بھی شامل کیا اور کسی قبیلہ کو نہیں کیا اور فرمایا بنی مطلب اور بنی ہاشم شئ واحد ہیں (بخاری) یہ حصہ صدقہ کے بدلہ میں رکھا گیا اسلئے جنکو یہ حصہ ملے گا ان کیلئے صدقہ لینا درست نہیں۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: **قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین (الآیۃ)** سے تمام فقراء کیلئے زکوٰۃ کا جواز ثابت ہے لیکن حدیث **الصدقۃ لاتنبغی لمحمد ولا لآل محمد** کی وجہ سے بنی ہاشم کو اس سے نکال دیا گیا، باقی سب جواز کے ماتحت داخل ہیں۔

جواب: بنی المطلب کو بنی ہاشم کے ساتھ ذوی القربیٰ کے حصہ میں شریک کرنا اس وجہ سے تھا کہ بنی مطلب نے ہر موقع پر حضور ﷺ کے ساتھ دیا تھا نہ اسلئے کہ یہ حصہ صدقہ کا بدلہ ہے اور بنی ہاشم میں ال علیؓ، ال عباسؓ، ال جعفرؓ، ال عقیلؓ اور ال حارث بن عبد المطلبؓ شامل ہیں (عالمگیری ج ۱/ص ۱۸۹) ابن قدامہؒ نے بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ جائز نہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کیلئے جائز ہے، علامہ کشمیریؒ کہتے ہیں کہ اس کے جواز کا فتویٰ دینا چاہیئے، کیونکہ سوال پر مجبور ہونے سے زکوٰۃ لینا میرے نزدیک زیادہ سہل ہے، امام رازیؒ نے بھی جواز کا فتویٰ دیا ہے (فیض الباری) امام طحاویؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے (شرح نقایہ) اور صدقات نافلہ بنی ہاشم کو دینا جائز ہے البتہ یہ صدقات انکو اعزاز و اکرام سے دینا چاہئیں۔

حدیث: **عن عبد اللہ بن عمروؓ...... لاتحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی** 'نہ تو غنی کیلئے زکوٰۃ کا مال لینا حلال ہے اور نہ تندرست توانا کیلئے، یعنی جس کے اعضاء صحیح سالم اور قوی ہوں نیز وہ اتنا کمانے پر قادر ہو کہ اس کے ذریعہ اپنے اہل و عیال کی پرورش کر سکے،

اختلاف مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک کسی ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ کا مال لینا حلال نہیں ہے جو کمانے کے قابل ہو (۲) حنفیہ کے نزدیک قادر علی الکسب اگر صاحب نصاب نہ ہو تو اسکے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے۔

دلیل شوافع: حدیث الباب: دلائل حنفیہ: (۱) قولہ تعالٰی انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ یہاں تو فقراء ومساکین کو مستحق زکوٰۃ قرار دیا گیا خواہ مریض ہو یا تندرست اسکی کوئی تخصیص نہیں (۲) انه علیه السّلام امر معاذا لما بعثه الی الیمن ان یأخذ الصدقة عن اغنیاء المسلمین فیضعها فی فقرائهم اس میں بھی فقراء کو مطلقا دینے کا حکم ہے، صحیح سالم اور تندرست اور مریض کی کوئی تخصیص نہیں (۳) آنحضرت ﷺ ان ضرورت مند صحابہ کو زکوۃ کا مال دیتے تھے جو صحیح وسالم اور قادر علی الکسب بھی تھے اور وفات تک آپ کا یہ معمول بھی رہا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب منسوخ ہے (۲) یا تو یہ کراہت اور تغلیظ پر محمول ہے تا کہ زکوٰۃ اور صدقات پر بھروسہ کر کے اکتساب کو چھوڑ نہ دے اور معاشرہ کا ایک ناکارہ شخص نہ بن جائے۔

باب من لاتحل له المسئلة ومن تحل له'

حدیث: عن عبد الله بن مسعودؓ ......من سأل الناس وله مایغنیه جاء یوم القیامة ومسئلته فی وجهه خموش او خدوش او کدوح.

خموش کے معنی لکڑی کے ذریعہ کھال چھیلنا، خدوش کے معنی ناخون کے ذریعہ کھال چھیلنا، اور کدوح کے معنی دانتوں کے ذریعہ کھال اتارنا، اور بعض نے کہا یہ تمام الفاظ قریب المعنی ہیں یعنی زخم، تین الفاظ ذکر کر کے سائلین کے تفاوت احوال کیطرف اشارہ ہے کہ جو شخص کم سوال کریگا بروز قیامت اسکے منہ پر ہلکا زخم ہوگا جو شخص بہت زیادہ سوال کریگا اسکے منہ پر بہت گہرا زخم ہوگا، اور جو شخص درمیانی درجہ کا سوال کریگا اسکے منہ پر زخم بھی درمیانی درجہ کا ہوگا، اسلئے نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت واحتیاج مانگنا ممنوع ہے۔

قولہ: قیل یارسول الله وما یغنیه؟ عرض کیا گیا یا رسول اللہ مستغنی بنانے والی کیا چیز ہوتی ہے آپؐ نے فرمایا پچاس درہم (۱) یہ شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، ابن المبارکؒ کا قول ہے (۲) احناف نے کہا اگر دوسو درہم کا مالک ہو تو اس پر اخذ صدقہ حرام ہے کما جاء فی الحدیث المرسل

من سأل الناس ولہ عدل خمس اواق (دوسو درہم) فقد سأل الحافا۔

جواب: شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا مانع عن السوال کے مقدار کے متعلق جو مختلف احادیث وارد ہیں اسکے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ کثرت عیال اور قلت عیال کی بنا پر لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں (التعلیق ج ۲/ص ۳۳۱، مرقاۃ ج ۴/ص ۳۳۱)

پیشہ ور گداگر اور سوال مقروض: حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ پیشہ ور گداگری اسلام میں ناجائز ہے اور حکام کیلئے ضروری ہے کہ انکے خلاف قانونی کارروائی کرے آج کل بعض لوگ مصنوعی طریقہ پر اور بعض عمداً معذور بن جاتے ہیں تاکہ زیادہ سے زیادہ بھیک ملے، حالانکہ ایمان کے بعد سب سے بڑی نعمت سلامتیٔ اعضاء ہے لہذا یہ لوگ کفران نعمت کے مرتکب ہوتے ہیں اور بعض لوگ میک آپ کر کے (بتکلف بیمار بن جاتے ہیں) اور مسلمانوں کو دھوکا دیتے ہیں ایسے لوگوں کو گرفتار کر کے سخت سزا دینی چاہئیے، نیز مقروض کیلئے ادائیگیٔ قرض کے واسطے سوال کی اجازت اسوقت ہے جب اس نے کسی جائز ضرورت کیلئے قرض لیا ہو، اگر کسی گناہ کی خاطر قرض لیا ہے تو سوال کی اجازت نہیں ہے (شرح صحیح مسلم، التعلیق، مرقاۃ)

باب الانفاق و کراهیّة الامساک

ابوذرؓ کے نظریہ سے سوشلزم پر استدلال

حدیث: فی حدیث ابی ذرؓ........ اذر خلفی منه ست اواق .

تشریح: لفظ اذر حذف ان کے ساتھ احب کا مفعول ہے گویا اس پورے جملہ کے معنی یہ ہونگے کہ اگر خدا جبل احد کے برابر سونے عطا فرمادے اور میں اسے خدا کی راہ میں خرچ کردوں اور پھر وہ بارگاہ الوہیت میں قبول بھی ہو جائے اسکے باوجود میں یہ گوارا نہیں کرونگا کہ اس مال میں سے کم از کم چھ اوقیہ ہی اپنے پیچھے چھوڑ جاؤں، یہ حدیث اسطرح احنف بن قیسؓ وغیرہ کی احادیث کی بنا پر حضرت ابوذرؓ کا یہ نظریہ تھا کہ اپنے پاس مال وزر کا ادنی ترین حصہ بھی جمع نہ کیا جائے بلکہ جو کچھ بھی اپنے قبضہ وقدرت میں آجائے سب خدا کی راہ میں خرچ کر دیا جائے، اور جس شخص نے اپنی ضرورت سے زائد چیزوں کو صدقہ نہ کیا اسکی چیزیں قرآن مجید کی آیت والـــــذیـــــن

یکنزون الذھب والفضۃ ولاینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم الخ کے تحت داخل ہیں، بعض لوگ حضرت ابوذرؓ کے اس نظریہ سے سوشلزم کے جواز پر استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ضرورت سے زائد اشیاء کو قومی ملک میں دیدینا عین اسلامی نظریہ ہے، حالانکہ یہ بات قطعاً باطل اور بیہودہ ہے کیونکہ حضرت ابوذرؓ اپنے اجتہاد سے مستحب چیزوں کو واجب قرار دیتے تھے، ان کے نظریہ کے بطلان پر قرآن مجید اور خود حدیث الباب اور دوسری کثیر احادیث میں واضح دلائل موجود ہیں اگر انسان پر زائد اشیا کا صدقہ کرنا واجب ہو تو زکوۃ، عشر، خراج، حج، قربانی کے احکام لغو ہو جائیں گے، نیز چوری اور رہزنی پر قرآن مجید نے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا جو احکام بیان کئے ہیں انکا کوئی محل نہیں رہیگا، نیز جب کسی شخص کو دو جوڑے کپڑے اور دو وقت کی روٹی سے زیادہ مال جمع کرنیکی اجازت نہیں ہے تو قتل خطا پر سو اونٹوں کی ادائیگی کا حکم نازل کرنا کسطرح صحیح ہوگا، الغرض اس نظریہ کو قبول کر لینے سے نصف سے زیادہ اسلام کے احکام ختم ہو جاتے ہیں نیز سوشلزم انسانوں کو انسان کا غلام بناتا ہے جبکہ اسلام انسانوں پر انسان کا تسلط ختم کر کے سب انسانوں پر اللہ تعالےٰ کا تسلط قائم کرتا ہے رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین نے ضرورت کے وقت اغنیاء سے دولت مانگ لی تھی چھینی نہیں تھی (شرح صحیح مسلم)

باب فضل الصَّدقة

حدیث: عنہ (ابی ھریرۃؓ)...........قال ابوبکر انا

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تمام فرائض ادا کرنے اور ممنوعات سے بچنے کے بعد کچھ لوگ ایسے ہونگے جو خصوصیت کے ساتھ نفل نمازیں زیادہ پڑھنے والے ہونگے، کوئی نفل روزے زیادہ رکھتا ہوگا اور کوئی نفل صدقات میں خصوصیت رکھتا ہوگا اس اعتبار سے کسی کو باب الصلوۃ سے اور کسی کو باب الریان سے اور کسی کو باب الصدقہ سے جنت میں بلایا جائیگا، لیکن ابوبکر صدیقؓ جس دروازہ سے چاہے گا جنت میں داخل ہو جائیگا یا وہ بغیر حساب کے جنت میں داخل ہو جائیگا، نیز اس میں ابوبکر صدیقؓ کی واضح فضیلت ہے کہ امت کے اکثر لوگ عبادت کے کسی ایک شعبہ میں فائق ہونگے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ ان میں سے ہونگے جو عبادات کے تمام شعبوں

میں سب پر فائق ہونگے کیونکہ نبی علیہ السلام نے جس نیکی کے بارے میں سوال کیا وہ نیکی صرف حضرت ابوبکرؓ میں ملی اور حقوق اللہ اور حقوق العباد کے اعتبار سے ایک مسلمان میں جس قدر نیکیاں مجتمع دیکھنا چاہیئے تھے وہ سب نیکیاں ابوبکر صدیقؓ میں موجود تھیں۔

شبہ: صوفیائے کرام کے ایک فریق نے کہا کہ رجل اپنے نفس کے متعلق لفظ آنا سے خبر دینا مکروہ ہے کیونکہ ابلیس ملعون نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کے حکم کے وقت کہا تھا" انا خیر منه خلقتنی من نارو خلقته من طین "(الآیۃ) اسلئے وہ راندۂ درگاہ باری تعالےٰ ہوا، عن جابرؓ قال اتیت النبیؐ فی دین کان علی ابی فدققت الباب فقالؐ من ذافقلت انا فقال النبی ﷺ انا انا کأنه یکرهها (ہذا حدیث صحیح) لیکن جمہور علماء فرماتے ہیں انبیاء کرام نے تو اسکو استعمال کیا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ وانا اول المسلمین، قوله تعالےٰ ولا انا عابد ما عبد تم وقال النبیؐ انا سید ولد ادم، وانا اول شافع وانا محمود وانا احمد وانا الحاشر وغیره ہے، نیز حدیث الباب میں ابوبکر صدیقؓ آنحضرتؐ کے سامنے بار بار آنا کہنا اسکے جواز پر صریح دلیل ہے۔

جوابات: (۱) ابلیس ملعون نے جو آنا کہا تھا وہ از راہ غرور وتکبّر کہا تھا وہ تو منع ہے (۲) اور حضرت جابرؓ کے انا کہنے پر جو آنحضرت ﷺ نے انکار کیا اسکی حکمت یہ تھی کہ آنحضرتؐ نے جو دفع ابہام کیلئے من ذا فرمایا وہ انا کیساتھ جواب دینے سے پورا نہیں ہوتا تھا اسلئے اسکو مکروہ سمجھا۔

نور خودی: احقر مؤلف کہتا ہے فی الحقیقت صوفیاء کرام نے آنا جسکو انگریزی زبان میں Personality کہا جاتا ہے اور متاخرین صوفیائے کرام نے جسکو نور خودی کے ساتھ نام رکھا ہے اسکے بارے میں انا سے خبر دینے کو انہوں نے مکروہ قرار دیا ہے وہ انکی اصطلاح میں من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ کا ترجمہ ہے، علامہ اقبالؒ نے مسئلۂ خودی کی وضاحت اور اسکی حقیقت کو آشکارا کرنے کیلئے بہت اشعار کہے ہیں مثلاً ⟵

یہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے		خودی کیا ہے ؟ تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے راز درون حیات		خودی کیا ہے؟ بیداریٔ کائنات
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک		من و تو میں پیدا من و تو سے پاک
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے		نہ حداس کے پیچھے نہ حد سامنے
سفر اسکا آغاز وانجام ہے		یہی اسکے تقویم کی راز ہے

ایک حکایت: خواجہ منصور حلاجؒ کی ایک بہن تھیں بغداد کے صحراء سے عبادت سے فراغت کے بعد فرشتہ شراب جنت کا ایک پیالہ جس میں اسرار الٰہی کھلے ہوئے ہوں انکے ہاتھ میں رکھدیتے اسکو وہ پی لیتیں خواجہ منصورؒ نے ایک دن جو بچا ہوا تھا پی لیا، لیکن اتنا سا پینے کے بعد انکی حالت دگرگوں ہوگئی اور وہ انا الحق کا نعرہ لگاتے ہوئے نکل گئے، جسکو کسی عارف نے

شور منصور از کجا و دار منصور از کجا ☆ خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی

میں بیان کیا ہے، منصور حلاجؒ نے موضوع یعنی انا کو، محمول الحق پر فنا کر دیا، یعنی اگر وجود ہے تو خدا ہی کا وجود ہے اسلئے وہ عارف ربانی کے ساتھ معروف ہوا، اور فرعون نے محمول یعنی ربکم الأعلیٰ کو موضوع یعنی انا پر فنا کر دیا اس لئے سب سے بڑا کافر بنا (واللہ اعلم بالصواب)

باب من لا یعود فی الصّدقة

حدیث :عن بریدةؓ قوله أفأصوم عنها قال صومی عنها وقوله حجی عنها، یہاں دو مسائل خلافیہ ہیں جنکی بحث کتاب الصوم اور کتاب الحج میں آئیگی ۔

تم کتاب الزکوٰۃ بتوفیق اللہ تعالےٰ وعونہ، شوال ۱۴۱۷ھ

کتاب الصوم

صوم کے لغوی معنی مطلقاً اساک ہے خواہ کھانے پینے سے یا کلام وغیرہ سے جیسے قرآن مجید میں ہے انی نذرت للرحمن صومًا فلن اکلم الیوم انسیا (مریم) اور شرعًا صوم کے معنی هو الامساک عن المفطرات الثلثة ای الأکل والشرب والجماع من طلوع الفجر الی غروب الشمس بنیة مخصوصة، صوم بھی فرض قطعی ہے اسکا منکر کافر ہے۔

روزے کی تاریخ: قولہ تعالیٰ یاایھا الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم (بقرہ آیت ۱۸۳) اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے ملل میں بھی روزہ مشروع رہا ہے تورات اور انجیل کے مطالعہ سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے، حضرت ضحاکؒ نے کہا سب سے پہلے روزہ نوح علیہ السلام نے رکھا، علیؓ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانہ سے ہرامت پر روزہ فرض تھا، قریش ایام جاہلیت میں دسویں محرم کو اسلئے روزہ رکھتے تھے کہ اس دن خانۂ کعبہ پر نیا غلاف چڑھایا جاتا تھا، اسی دن یہود روزہ رکھتے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو اس دن فرعون سے نجات دی تھی، رمضان سے پہلے دسویں محرم کا روزہ اور ایام بیض کے تین روزے بھی فرض تھے صوم رمضان فرض ہونے کے بعد انکی فرضیت منسوخ ہوگئی اور استحباب باقی رہا چنانچہ حدیث معاذ بن جبلؓ میں انکا تذکرہ اسطرح ہے کان یصوم ثلثۃ ایام من کل شھر ویصوم عاشوراء فانزل اللہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام الخ (ابوداؤد) فرضیت رمضان ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد دس شعبان کو تحویل قبلہ سے پہلے نازل ہوئی (البدایہ والنہایہ ج ۳/ص ۱۴۷، تاریخ ابن جریر)

حدیث: عن ابی ھریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا دخل رمضان فتحت ابواب السماء وفی روایة ابواب الجنة وغلّقت ابواب جهنم وسلسلت الشیاطین ۔

تحقیق رمضان اور وجوہ تسمیہ: رمضأ ازس (النہار) دن کا سخت گرم ہونا ''الرجل''
گرم زمین سے پاؤں جلنا، جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی
میں آیا تھا اسلئے اسکا نام رمضان رکھا گیا، قیل لانہ یرمض الذنوب ای یحرقھا، صاحب کشاف ؒ
نے کہا اس مہینہ میں روزہ رکھنے سے بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے، اسلئے اسکو رمضان
سے موسوم کیا گیا۔

تشریح: محققین علماء فرماتے ہیں یہاں جو آسمان و بہشت کے دروازہ کھولنے اور جہنم
کے دروازے بند کرنے اور شیاطین کو مقید کرنے کا ذکر ہے یہ سب اپنی حقیقت پر محمول ہے یہ
سب رمضان کی تعظیم کی خاطر ہے، علامہ تورپشتیؒ وغیرہ نے اسکو نزول رحمت اور عفو گناہ سے کنایہ
قرار دیا ہے اور شیاطین کی کوششیں کامیاب نہیں ہوتیں اور مایوس ہو کر اس طرح بیٹھے جاتے ہیں
جیسے کوئی محبوس و مقید ہوتے ہیں یا شیاطین کو صائمین پر اثر انداز ہونے سے روک دیا جاتا ہے جبکہ
وہ روزے کی شرائط اور آداب پوری طرح بجالاتے ہیں۔

اشکال: پہلی توجیہ یہ ہے کہ شیاطین کو حقیقۃً بند کر دیا جاتا ہے اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ
پھر رمضان میں گناہوں کا صدور کیوں ہوتا ہے؟

جوابات: (۱) دوسری روایات میں ہے صفدت مردۃ الشیاطین یعنی سرکش اور بڑے
بڑے شیاطین پر ہتھکڑی لگائی جاتی ہیں عام شیاطین کھلے پھرتے ہیں جنکی وجہ سے گناہ ہوتے ہیں
(۲) گناہوں کا صدور نفس امارہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو اکثر انسان کے ساتھ لگا ہوا ہے (۳)
گیارہ ماہ شیاطین سے صحبت و تعلق رہنے کی وجہ سے طبیعت اس سے متأثر ہو جاتی ہے لہٰذا ایک ماہ
کی غیر حاضری کے باوجود کچھ اثر باقی رہتا ہے جسطرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے
بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے اگرچہ اسکی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے (۴)
شیاطین جن کو قید کر دیا جاتا ہے لیکن شیاطین انس آزاد رہتے ہیں (۵) شیاطین بند ہونے کے
باوجود دور ہی سے کچھ نہ کچھ وسوسہ ڈالنے پر قادر ہوتے ہیں جیسے جادوگر دور ہی سے اپنا اثر ڈالدیتا
ہے (۶) ایک خارجی شیطان ہے اور ایک داخلی شیطان ہے جس کو اردو میں ہمزہ کہتے ہیں خارجی

شیطان کو قید کر دیا جاتا ہے اور داخلی شیطان کو قید نہیں کیا جاتا، جسکی وجہ سے لوگ گناہوں میں مبتلا رہتے ہیں (فتح الملہم ج ۳/ص ۱۰۶ اور دیگر شروحات صحیح مسلم وغیرہ)

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ ...... الا الصوم فانه لی و انا اجزی به۔

تشریحات: یہ حدیث قدسی ہے قولہ فانہ لی "روزہ میرے ہی لئے ہے" یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام عبادات تو اللہ ہی کیلئے ہیں پھر صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ اسکی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی، نیز وانا اجزی بہ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے، اسکی مختلف توجیہات کی گئی ہیں (۱) روزہ میں ریاکاری کا دخل نہیں ہوتا اسلئے اسکا ثواب اللہ ہی عطا فرمائیں گے بخلاف دوسری تمام عبادات ظاہرہ کے کہ ان میں ریا کا خطرہ ہے کما قال ابوعبیدؒ، اسکی تائید ایک حدیث مرسل سے بھی ہوتی ہے لیس فی الصوم ریاء بیہقیؒ نے دوسرے طریقہ سے اسکو متصل سند سے بھی روایت کیا ہے لیکن اسکی سند ضعیف ہے (۲) روزہ زمانۂ جاہلیت میں بھی غیر اللہ کیلئے نہ ہوتا تھا اور دوسری عبادات غیر اللہ کے لئے بھی ہوتے تھے اسلئے فرمایا روزہ بالخصوص میرے لئے ہے اور ثواب اللہ ہی دینگے (۳) رزوہ اللہ تعالیٰ کیلئے خصوصی طور پر ہوتا ہے بندہ کو اس میں کوئی حصہ نہیں ہے لیکن دوسری عبادتوں میں بندہ کو بھی کچھ نہ کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے جیسے حج میں سیر و تفریح ہوتی ہے وضو و غسل میں ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے (۴) امساک عن المفطرات الثلثۃ صفات باری تعالیٰ میں سے ہے لہذا صائمین صفات خداوندی کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں اسلئے اسکی نسبت اللہ تعالےٰ کی طرف فرمائی ہے، (۵) الصوم لی میں نسبت تعظیم کیلئے ہے کمافی بیت اللہ، ناقۃ اللہ (۶) روزہ ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے حق تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتے کے لکھنے میں بھی نہیں آتا ہے (۱) انا اجزی بہ کا مطلب یہ ہے کہ روزے کا ثواب بلاواسطۂ ملائکہ اللہ تعالیٰ خود عطا فرمائیگا (۲) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزے کے ثواب کی مقدار کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، بخلاف دوسری عبادات کے، کہ ایک کے ثواب کی مقدار بعض الناس اور ملائکہ کو بھی معلوم ہے، مثلاً ایک نیکی کا بدلہ دس گنے سے لیکر سات سو گنے تک ہے، اور روزہ کا بدلہ بغیر حساب اللہ تعالیٰ دین گے کما

قال اللہ تعالےٰ انما یوفی الصابرون اجرھم بغیر حساب ، والصابرون ھم الصائمون لانہ قال علیہ السلام ھو شھر الصبر "محدثینؒ فرماتے ہیں ایک شاذ روایت میں انا اجزی بہ بصیغۂ مجہول ہے یعنی اسکا بدلہ میں خود ہوجاؤنگا، یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا گیا من کان للہ کان اللہ لہ، یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزہ دار کو اللہ تعالےٰ اپنا دیدار کرائیگا، قیامت کے دن روزہ کے سوا باقی عبادات کفارہ بنیں گی اور انکے ذریعہ بندوں کے واجب الاداء حقوق ادا کئے جائیں گے لیکن روزہ کسی کو نہیں دیا جائیگا بلکہ باری تعالیٰ اصحاب حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرماویں گے اور اسکو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کردیا جائیگا کما جاء فی روایۃ ابی ھریرۃؓ کل العمل کفارۃ الا الصوم الصوم لی وانا اجزی بہ (مسند احمد، ابوداؤد طیاسی) (فتح الباری ج ۴/ص ۹۱، دعوت عبدیت، عینی، عرف الشذی وغیرہ)

قولہٗ ولخلوف فم الصائم اطیب عنداللہ من ریح المسک "روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے،

تشریح: خلوف بضم الخاء یہ زیادہ صحیح ہے بمعنی وہ بو جو خلوّ معدہ کے وقت بخارات چڑھنے سے روزہ دار کے منہ میں پیدا ہوتی ہے اب یہ بو زیادہ پسندیدہ عنداللہ ہونے میں مختلف اقوال ہیں (۱) یہ بطور استعارہ کہا گیا کہ جسطرح انسانوں کے نزدیک مشک کے خوشبو پسندیدہ ہوتی ہے اسطرح اللہ کے نزدیک روزہ دار کے منہ کی بواس سے زیادہ پسندیدہ ہے (۲) قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں قیامت میں اس بو کی خوشبو مشک سے زیادہ ہوگی (۳) عبادات کے مواقع پر مشک کی خوشبو استعمال کرنے سے اللہ تعالےٰ جس قدر خوش ہوتا ہے روزہ دار کے منہ کی بو سے اسکی بنسبت زیادہ خوش ہوگا (۴) یا اطیب سے رضاء الٰہی اور قبولیت مراد ہے (۵) صائم کو اس قدر ثواب دیا جائیگا جو مشک سے افضل ہوگا۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے:- شوافع کہتے ہیں کہ بعد الزوال روزہ دار کیلئے مسواک کرنا مکروہ ہے اور کہتے ہیں جیسا کہ شہید کا خون اللہ تعالیٰ کو پسندیدہ ہے کما قال علیہ السلام الریح ریح المسک تو اسکو دھویا نہیں جاتا بلکہ اس خون کے ساتھ ہی شہید کو دفن کیا

جاتا ہے یہاں بھی روزہ دار کی بوکو رکھنے اور اسکے تحفظ کی کوشش کی جانا چاہیئے ۔

احناف وغیرہ کی طرف سے جوابات: (۱) حدیث الباب کا منشأ یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اسکی بو کی بنا پر اسے برا نہ سمجھیں کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مسواک تو ہر وقت مستحب ہے اسلئے کہ مسواک سے دانتوں کی بو اور زردی زائل ہو جاتی ہے اور خلوف میں جس بو کا ذکر ہے وہ تو معدہ کے خالی ہونیکی وجہ سے اٹھنے والے بخارات سے پیدا ہوتی ہے جس کا سلسلہ مسواک کے بعد بھی جاری رہتا ہے (۲) جب روزہ دار کے منہ کی بدبو پسندیدہ ہے تو خوشبو بدرجۂ اولیٰ پسندیدہ ہوگی (۳) مسواک کے استحباب کے بارے جو احادیث کثیرہ مروی ہیں وہ سب مطلق ہیں ان میں روزہ کی حالت یا بعد الزوال کے وقت کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا لہذا ان احادیث سے روزہ دار کیلئے بھی ہر وقت مسواک کی اجازت ثابت ہوتی ہے (۴) حضرت معاذؓ، ابن عمرؓ، عمرؓ وغیرہم سے بھی بعد الزوال مسواک کی صراحۃً اجازت ثابت ہے (معارف مدنیہ) (۵) رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بار بار رمضان آیا اگر اس بو کی تحفظ کی کوشش افضل ہوتا ہے تو آپؐ اور صحابۂ کرام رمضان میں مسواک نہ کرتے، لیکن کسی حدیث سے تو یہ ثابت نہیں ہے (۶) شہداء کے خون پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ شہداء حکماً مردہ ہوتا ہے اور روزہ دار تو زندہ ہوتا ہے (۷) شہداء کو نماز وغیرہ میں حاضر ہو کر باری تعالیٰ سے مناجات کی ضرورت نہیں ہوتی روزہ دار کو اسکی ضرورت ہوتی ہے (۸) شہداء کا خون اسکی مظلومیت کا نشان ہے، خلوف میں یہ بات تو نہیں ہے (۹) شہداء کو لوگوں سے اختلاط اور گفتگو کی ضرورت پیش نہیں آتی روزہ دار کو یہ ضرورت پیش آتی رہتی ہے (فتح الباری، عینی، معارف مدنیہ وغیرہ) (۱۰) شہید کا خون ظلم کا اثر ہے، ظلم کا اظہار مناسب ہے جیسا کہ لایحب اللہ الجھر بالسوء من القول الامن ظلم، اس پر دال ہے اسلئے خون شہید کو دھویا نہیں جاتا، بخلاف روزہ دار کے منہ کی بدبو یہ اثر عبادت ہے اور عبادت کو چھپانا مناسب ہے اسلئے مسواک کیذریعہ اثر عبادت یعنی روزہ دار کے منہ کی بدبو کو زائل کیا جائیگا۔

قولہ والصیام جنۃ : تشریحات:- روزہ دار کو جب کوئی گالی دے تو وہ روزے کو ڈھال بنا لے اور اس سے کہے کہ میں روزہ دار ہوں، شیطان کے وساوس، نفسانی

خواہشات و معاصی سے روزہ، روزہ داروں کو بچاتا ہے جسطرح ظاہری ڈھال دشمن کے حملہ سے بچاتا ہے لہذا صوم باطنی ڈھال ہے، روزہ دار کے سامنے جب کسی گناہ کا محرک آتا ہے تو روزہ اس کے لئے ڈھال بنجاتا ہے، اور وہ روزہ کے سبب اس گناہ کے ارتکاب سے باز رہتا ہے جہنم کی آگ کیلئے روزہ ڈھال بن جاتا ہے اور روزہ، روزہ دار کی مغفرت کرادیتا ہے۔

باب رؤية الهلال

حدیث : عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ لاتصوموا حتی تروا الهلال ولاتفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له "روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھو اور عید کیلئے افطار اس وقت تک نہ کرو جبتک چاند نہ دیکھو اگر چاند تم پر مستور ہوجائے تو حساب لگالو (یعنی حساب سے تیس دن پورے کرلو)

تشریحات: واضح رہے کہ تمام احکام شرعیہ چونکہ چاند کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے، معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا افق پر وجود نہیں کیونکہ چاند کسی وقت اور کسی دن معدوم تو ہوتا نہیں اپنے مدار میں کہیں نہ کہیں موجود ہوتا ہے اسکے لئے نہ انتیس تاریخ شرط ہے اور نہ تیس بلکہ چاند کا رؤیت ہی مقصد ہے اگر چاند افق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اسکے وجود کا اعتبار نہ کیا جائیگا لہذا بذریعۂ ہوائی جہاز پر پرواز کر کے بادلوں سے اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔

رؤیت ہلال کیلئے طرق موجبۂ شرعیہ: (۱) شہادت رؤیت، یعنی بچشم خود چاند دیکھنے پر شہادت دے (۲) شہادت علی الشہادۃ یعنی کسی نے اپنے دیکھنے پر قاضی کے سامنے گواہی دے اور دوسرا آدمی اسکے سامنے تھا اور گواہ دینے کیلئے کہا اس نے دوسری جگہ جا کر کہا کہ فلاں بن فلاں، فلاں دن کی شام کو چاند دیکھا اور فلاں بن فلاں نے مجھ سے کہا کہ میری اس گواہی پر گواہ ہوجا، تو اس سے بھی چاند کا ثبوت ہوسکتا ہے، شہادت علی القضاء یعنی کسی قاضی نے ثبوت ہلال کا

فیصلہ دیا اسکو ایک آدمی نے دوسری جگہ جاکر اسطرح گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے فلاں حاکم گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا تو وہاں کے لوگوں کے حق میں ثبوت ہلال ہو جائیگا، کتاب القاضی الی القاضی یعنی ایک قاضیٔ شرع نے دوسرے شہر کے قاضیٔ شرع کے نام خط لکھا کہ میرے سامنے رؤیت ہلال پر شہادت شرعیہ قائم ہوئی اور خط میں اپنا اور مکتوب الیہ کا نام ونشاں پورا لکھا اب یہ قاضی اگر اس شہادت کو اپنے مذہب کے مطابق ثبوت کیلئے کافی سمجھے تو اس پر عمل کرسکتا ہے، بشرطیکہ شاہد کے اوصاف یعنی (الف) عاقل ہونا (ب) بالغ ہونا (ج) مسلمان ہونا (د) بینا ہونا (ر) عادل ہونا (ط) لفظ شہادت بولنا وغیرہ ان میں موجود ہوں تو ثبوت ہلال ہو جائیگا (۵) استفاضۂ خبر من جہات شتّی یعنی کوئی خبر اتنی عام اور مشہور ومتواتر ہو جائے کہ اسکے بیان کرنے والے کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں اور یہ خبر بھی مختلف اطراف سے آرہی ہے ایسی خبر پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے اس میں نہ شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہے ۔

مسئلۂ خلافیہ

مذاہب: (۱) احناف، احمدؒ، شافعیؒ (فی قول واحد) کا مسلک یہ ہے کہ مطلع اگر صاف نہ ہو تو رمضان کے بارے میں ایک عادل شخص کی شہادت معتبر ہوگی خواہ وہ مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام اور اگر مطلع صاف ہو تو اتنی کثیر جماعت کی شہادت کا اعتبار ہوگا جن کی خبر سے یقین ہو جائے کہ یہ غلط نہیں ہوسکتی اور عید کے چاند کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر مطلع صاف نہ ہو تو دو عادل مردوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں اور اگر مطلع صاف ہو تو جم غفیر کی ضرورت ہے جنکی خبر سے یقین حاصل ہو جائے (ہدایہ) (۲) مالکؒ اور شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ رمضان کے بارے میں دو عادل آدمیوں کی گواہی ضروری ہے۔

دلائل حنفیہ وحنابلہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال جاء اعرابی الی النبی ﷺ فقال انی رأیت الهلال فقال اتشهدان لااله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال : نعم ، قال یا بلال اذّن فی الناس ان یصوموا غدًا (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ج۱/ص

۱۷۴) (۲) عن ابن عمرؓ قال تراء الناس الهلال فاخبرت رسول الله ﷺ انی رأیتهٔ فصام وامر الناس بصیامه (ابوداؤد، مشکوۃ ج۱/ص۱۷۴) (۳) صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ دینی معاملہ ہے اس میں ایک شخص کی خبر معتبر ہوتی ہے جیسا کہ روایت حدیث میں معتبر ہے، اسکے برخلاف عید کے چاند میں امر دنیوی بھی متعلق ہے اور ایسی چیز میں دو آدمیوں کی گواہی ضروری ہے جیسا کہ معاملات میں دو کی گواہی ضروری ہے۔

دلیل موالک وغیرہ: عن عبد الرحمن بن زید بن الخطاب مرفوعاً فان شهد شاهدان مسلمان فصوموا و افطروا (احمد، نسائی) اس سے ثابت ہوا روزہ اور افطار دونوں کیلئے دو گواہ ہونے چاہئیں۔

جواب: اعرابی اور ابن عمرؓ کی حدیثوں کے صریح الفاظ سے ایک گواہ کا اعتبار ثابت ہوتا ہے اور حدیث عبدالرحمٰن تو غیر صریح ہے لہذا ایک گواہ والی روایات قابل ترجیح ہے۔

حدیث: عن ابی بکرةؓ قال قال رسول الله ﷺ شهرا عيد لاينقصان رمضان و ذو الحجة،

سوال: شہر رمضان کو شہر عید کسطرح کہا گیا؟ حالانکہ عید تو شوال میں ہوتی ہے۔

جوابات: (۱) قرب کی وجہ سے کہا گیا چونکہ عید رمضان کی خوشی پر ہوا کرتی ہے (۲) چاند چونکہ رمضان کے آخری دن میں بعد الزوال پیدا ہو جاتا ہے اس بنا پر رمضان کو شہر عید کہا گیا (۳) رمضان میں رحمت خداوندی کی بارش نازل ہوتی ہے ویسا ہی اس میں عتقاء من النار ہوتے ہیں اس بنا پر اسے شہر عید کہنا صحیح ہوا۔

توجیہات حدیث میں مختلف اقوال: (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں ایک سال میں انتیس نہیں ہوسکتے ہیں (ترمذی) لیکن یہ مشاہدہ کا خلاف ہے اسکا جواب یہ ہے لاینقصان ای اغلبا یعنی یہ حکم اکثری ہے (۲) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں انهما لاینقصان فی الفضائل یعنی عشرۂ ذی الحجہ فضیلت میں رمضان کی طرح ہے چونکہ رمضان میں عبادت زیادہ ہوتی ہے اسلئے یہ خیال ہوسکتا تھا کہ اسکی فضیلت زیادہ ہے اسکے ازالہ کیلئے مذکورہ

حدیث ارشاد ہوا(۳)اسحٰق بن راہویہؒ فرماتے ہیں ثواب کے اعتبار سے نقصان نہیں ہوتے ہیں اگر چہ وہ دونوں مہینے عدد میں ۲۹ ہو جائیں یعنی تیس روزہ رکھنے کا جو ثواب ہوگا انتیس روزہ کا وہی پورا ثواب ہوگا لیکن یہ باعتبار ذی الحجہ کے نہیں بن سکتی کیونکہ وہاں تو پورا دس دن ہوتے ہیں تو کہا جائیگا کہ کبھی کبھی وہاں نقص اغماء ہلال ذی قعدہ کی وجہ سے ہوجاتا ہے، علامہ یوسف بنوریؒ معارف السنن ج ٦/ص ١٠٦ میں لکھتے ہیں یہ اخری قول ہی راجح ہے، اسکی اور بھی متعدد تو جیہات ہیں اسکے لئے فتح الباری ج ۴/ص ۱۰٦، عینی ج ۱/ص ۲۸۴، معارف ج ٦/ص ۲۵، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہوں ۔

حدیث: عن ابی ھریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ لایتقدمن احدکم رمضان بصوم یوم اویومین، (مشکوٰۃ صـ۱۷٤)

تشریح: اہل کتاب اپنی عبادات وعقائد میں اپنی رائے فاسد سے اضافہ کردیا تھا چنانچہ جس وقت انکو روزہ رکھنے کا حکم تھا اس سے دوایک روز پہلے سے روزہ رکھنا شروع کردیا تھا اور ایام صوم ختم ہونے کے بعد بھی، نصاری تو روزوں کی مقدار میں اضافہ کرکے پچاس کر لئے تھے اسلئے نبی کریم ﷺ نے اسکے سدباب کیلئے یہ حکم نافذ فرمایا، لہذا رمضان سے پہلے بنیت رمضان روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے، رمضان سے پہلے روزہ رکھنے سے بماہ رمضان عبادت میں کو تاہی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے جو رمضان کی برکات سے محرومی کا سبب ہوگا، آنحضرت ﷺ کا حکم ہے صوموا الرؤیته وافطروا الرؤیته اس سے پہلے روزہ رکھنے سے اس حکم کی بظاہر مخالفت لازم آتا ہے جس سے حدود شرع کی پابندی سے لاپرواہی ظاہر ہوتی ہے ابن ھمامؒ فرماتے ہیں دو ایک روز پہلے نفل روزہ رکھنا کراہت تنزیہی ہے کیونکہ ذات صوم میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ اگر وہ ہر جمعہ اور جمعرات میں روزہ رکھنے کا عادی ہے اتفاق سے رمضان کے قبل یہ دو دن آگئے تو یہ بھی جائز ہے۔

حدیث: عن ابی ھریرة قال قال رسول الله ﷺ اذا انتصف شعبان فلا تصوموا ؛ (مشکوٰۃ صـ۱۷۳) جب نصف شعبان ہوجائے تو اس میں روزہ نہ رکھو، اور

حدیث ام سلمہؓ میں ھے ما رأیت النبی ﷺ یصوم شھر ین متتابعین الا شعبان ورمضان (ابوداؤد، ترمذی، مشکوۃ ج ۱/ص ۱۷۴) فتعارضا

وجوہ تطبیق: (۱) حدیث الباب ضعیف ہے کما قال احمدؒ وابن معینؒ (۲) نہی کی حدیث شفقت پر محمول ہے کیونکہ نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے سے شاید امت کو ضعف پیدا ہو جائے جس سے رمضان کے روزہ رکھنے میں کوتاہی اور نشاط میں کمی آجائے ہاں آنحضرت ﷺ شعبان میں بکثرت روزے اسلئے رکھتے تھے کہ اس ماہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اعمال پیش کئے جاتے ہیں اور آپ ﷺ کی حالت ایسی تھی کہ روزہ رکھنے کے باوجود کمزوری لاحق نہیں ہوتی تھی (۳) نبی علیہ السلام خود وہ کام کر لیتے تھے جنکا دوسروں کو منع فرماتے تھے کیونکہ یہ سد ذرائع کی قسم سے تھیں اور نبی علیہ السلام تو غلو فی الدین وغیرہ سے معصوم تھے اسلئے آنحضرت ﷺ نصف شعبان کے بعد بھی روزہ رکھتے تھے (۴) راویٔ حدیث ابو ہریرہؓ خود نصف شعبان کے بعد روزہ رکھتے تھے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل اسکے منسوخ ہونیکی دلیل ہے (۵) ازواجِ مطہرات بشہر شعبان قضاء رمضان میں مشغول رہتی تھیں اسلئے حضور ﷺ کو فرصت مل جاتی تھی اور آپؐ روزہ رکھ لیتے تھے (۶) رمضان میں نفل روزے نہیں ہوسکتے تھے اسلئے اسکے بدلے میں آپؐ شعبان میں بکثرت روزے رکھتے تھے۔

حدیث: عن عمار بن یاسرؓ قال من صام الیوم الذی یشک فیہ فقد عصٰی ابا القاسم ﷺ۔ (مشکوۃ ص ۱۷۴/۱)

یوم الشک کہا جاتا ہے شعبان کی انتیس تاریخ کے بعد والے دن جس میں بادل وغیرہ کیوجہ سے چاند نہیں دیکھا گیا کیونکہ اس دن کے بارے میں یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع ہوگیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع نہ ہوا ہو، اگر انتیس تاریخ کو بادل وغیرہ نہ ہو اور کوئی شخص چاند نہ دیکھے تو تیس تاریخ کو یوم الشک نہیں کہیں گے (ہدایہ مظاہر حق) ابن تیمیہؒ نے فرمایا یوم الشک یوم صحو ہے یوم غیم نہیں یعنی شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس میں چاند کا مطلع

صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو انکے نزدیک اگر مطلع ابر آلود ہونیکی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا (معارف السنن ج ۵ ص ۳۳۲) صاحب عنایہؒ لکھتے ہیں یوم الشک ھو الیوم الأخیر من شعبان الذی یحتمل ان یکون آخر شعبان او اول رمضان، بہر حال اکثر علماء کے نزدیک یوم الشک یوم غیم ہے اور اسی دن روزہ رکھنے کے متعلق مختلف اقوال ہیں بعض نے کہا اسی دن رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے، شافعیؒ کے نزدیک اس دن فرض اور نفل کسی قسم کا روزہ جائز نہیں، ابو حنیفہؒ، اور مالکؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک (الف) اسی دن رمضان کی فرض کی نیت سے روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے اور حدیث الباب کا محمل انکے نزدیک یہی ہے، لیکن اسکے باوجود اگر کسی نے بنیت رمضان روزہ رکھ لیا اور پھر بعد میں معلوم ہوا کہ واقعی یہ رمضان کا دن تھا تو اسکو یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا کیونکہ یہ شخص شہر رمضان میں موجود ہے اور روزہ رکھ چکا ہے تو یہ باری تعالیٰ کا قول فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ پر عامل ہو گیا اور اگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شعبان کا دن تھا تو یہ نفل روزہ شمار ہوگا اور مع الکراہت جائز ہوگا اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا اور یہ محقق ہو چکا کہ یہ دن شعبان کا ہے تو اس پر اسکی قضاء لازم نہ ہوگی، لانہ فی معنی المظنون، کما قال صاحب الھدایہؒ (ب) رمضان کے علاوہ اگر واجب آخر کی نیت کرے تو یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلے سے کراہت کمتر ہے (ج) تردد ہو کہ کل رمضان ہوا تو روزہ ہے ورنہ نہیں تو یہ روزہ نہیں ہوگا کیونکہ کوئی عبادت تردد نیت سے صحیح نہیں ہوتی ہے (د) صرف نفل کی نیت سے روزہ رکھے، یہ عند الاحناف خواص کیلئے بلا کراہت جائز ہے اور عوام کیلئے مکروہ ہے، خواص وہ لوگ ہیں جو یوم الشک کے روزے کی نیت کرنا جانتے ہوں، عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسی دن کے روزے کی نیت کرنا صحیح طریقہ سے نہ جانتے ہوں، چونکہ وہ وساوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے ہیں اسلئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا، صوم یوم الشک کی اور بھی چند صورتیں ہیں ان کیلئے ہدایہ، عینی، فتح القدیر، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہو۔

مسئلۂ اختلاف مطالع: حدیث: عن ابی البختریؒ قال خرجنا للعمرة فلما نزلنا ببطن نخلة ترآینا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث....... فقال ان رسول الله ﷺ مدّه للرؤية فهو لیلة رایتموه ،یعنی رسول اللہ ﷺ نے رؤیت کیطرف منسوب فرمایا ہے اسلئے یہ اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اسکی رؤیت ہوئی ہے، یہاں اختلاف مطالع معتبر ہونے نہ ہونے پر روشنی پڑتی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شہر میں چاند نظر آجائے اور دوسرے شہر میں چاند نظر نہ آئے تو دوسرے شہر میں پہلے شہر کی رؤیت ہلال سے روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ چنانچہ ماہرین علم ہیئت کی یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ مشرق ومغرب کے ایک ہزار میل کے فاصلہ پر سورج کے طلوع اور غروب میں ایک گھنٹہ کا فرق پڑجاتا ہے ایسے فی پانچسو میل پر آدھ گھنٹہ کا اور ڈھائی سو میل پر پندرہ منٹ کا، لہٰذا ائمۂ اربعہ اور انکے مقلدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام مسائل اور احکام شرعیہ میں اختلاف مطالع معتبر ہے چنانچہ نماز کے اوقات خمسہ، ماہ رمضان، افطار وسحور، قربانی اور عدت وغیرہ کیلئے اپنے اپنے مطالع کا اعتبار ہوگا، لیکن صوم رمضان اور عید کے متعلق کچھ اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا کہ ایک شہر میں دیکھنے سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا اور عید کرنا ضروری نہیں ہوگا (۲) متأخرین حنفیہ مثلاً علامہ ابوبکر بن مسعود کاسانیؒ، علامہ زیلعیؒ ور امام قدوریؒ وغیرہم نے اختلاف مطالع کا اعتبار کرنے کیلئے بلاد متباعدہ کا شرط لگایا ہے (۳) متقدمین حنفیہ کے نزدیک مطلقاً اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں چنانچہ متون میں تصریح ہے کہ لاعبرة لاختلاف المطالع، لہٰذا ایک شہر کی رؤیت سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہوگا بشرطیکہ اس شہر میں رؤیت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہوجائے یہاں تک کہ امریکہ میں رہنے والے باشندگاں کی رؤیت سے اہل بنگلہ دیش پر روزہ رکھنا لازم ہوجائیگا، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اگر متقدمین حنفیہ کے قول کو اختیار کیا جائے تو ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۲، تاریخوں میں عید کرنا پڑیگا مثلاً قسطنطنیہ میں دودن پہلے چاند نظر آیا اب انکی

رؤیت کو اہل ہند یا اہل بنگلہ دیش اعتبار کریں تو ان کے روزے ستائیس یا اٹھائیس میں ہو جائیں گے اسلئے فتویٰ متأخرین حنفیہ کے قول پر ہوگا لیکن شہروں کے قرب و بعد کے معیار میں متعدد اقوال ہیں (۱) جمہور اہل عراق اور صید لانی کا نظریہ یہ ہے کہ جب دو شہروں کے مطلع مختلف ہو تو وہ شہر بعید قرار پائیں گے جیسا کہ بغداد اور کوفہ (۲) علامہ حمیدی وغیرہ کا نظریہ یہ ہے کہ ایک ملک کے شہر باہم متقارب دو ملکوں کے شہر باہم متباعد ہیں (۳) امام الحرمینؒ، غزالیؒ، بغویؒ اور خراسانیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ قرب اور بعد کا مدار مسافت قصر پر ہے (۴) بعض نے کہا عرف کا اعتبار ہے (۵) بعض نے کہا مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے (۶) ابن عابدینؒ نے ایک مہینہ کی مسافت کو بعید کہا اور اسکے کم کو قریب کہا (۷) سب سے صحیح قول یہ ہے کہ دو مقامات کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ تاریخ بدل جاتی ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا کیونکہ وہ بعید ہے اور اگر تاریخ نہ بدلتی ہو تو وہ قریب ہے لہذا وہاں اختلاف مطالع معتبر نہ ہوگا کیونکہ احادیث میں تصریح ہے کہ مہینہ ۲۹ دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہوتا، لہذا جہاں اسکا خلاف لازم آئے اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا (ردالمختار ج ۲/ص ۱۳۱، فتح الملہم ج ۳/ص ۱۱۳ وغیرہ) حضرت مفتی شفیعؒ فرماتے ہیں "احقر کا گمان یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلاف مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اسکا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کوئی حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا نادر کو بحکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر فرمایا لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی شہادت مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلاد بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی ہو اختلاف مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہوگا (رؤیت ہلال ص ۶۰-۶۷)

صوم وصال: حدیث :عن ابی ھریرۃؓ قال نھی رسول اللہ ﷺ عن الوصال فی الصوم

صوم وصال کے معنی: مسلسل دو دن روزہ رکھنا اور درمیان میں افطار نہ کرنا، قال العینیؒ فان من صام یومین او اکثر ولم یفطر لیلتھما فھو مواصل ومن صام عمرہ وافطر جمیع لیا لیہ فھو صائم الدھر ولیس بمواصل (عمدۃ القاری ج۱۱/ص۹۰) صوم وصال آنحضرت ﷺ کیلئے خاص تھا اسلئے امت کو نہ رکھنا اولیٰ ہے اب اگر کوئی رکھ لے تو اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) جمہور کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے (۲) شوافع کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے (۳) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل جمہور: حدیث الباب ہے کیونکہ جمہور نے نہی کو تحریم پر حمل کیا ہے اور شوافع نے تنزیہی پر۔

دلائل احمدؒ و اسحٰقؒ: (۱) قول عائشہؓ نھاھم عن الوصال رحمۃ لھم اس سے معلوم ہوا کہ صوم وصال کو امت کیلئے صرف رحمت وشفقت کے پیش نظر منع فرمایا ہے نہ کہ الزاماً (۲) عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ کے بارے میں منقول ہے کہ یہ حضرات صوم وصال رکھتے تھے۔

جواب: جمہور کہتا ہے قول عائشہؓ میں جو رحمۃ ہے یہ تحریم کا سبب ہے، عبداللہ بن زبیرؓ کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اسلئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ارشاد پر محمول کیا ہو، یا کراہت کا حکم ان لوگوں کیلئے سمجھتے ہوں جو اسکا اہل نہیں ہوں۔

قولہ قال ایکم مثلی آپؐ نے فرمایا تم میں سے کون شخص میری مثل ہے، اور قرآن مجید میں ہے انما انا بشر مثلکم (الایۃ) ''میں تمہاری مثل بشر ہوں'' بظاہر ان میں تعارض ہے

جواب: قرآن نے جس مثلیت کو ثابت کیا ہے وہ آدم علیہ السلام کے فرزند ہونے کے اعتبار سے ہے یا معنی یہ ہیں کہ معبود نہ ہونے میں بھی تمہارے مثل ہوں اور حدیث میں مثلیت کی نفی کی گئی، اسکا مقصد یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شخص صفات میں آپ کی مثل نہیں ہے۔

مسئلہ امکان نظیر: علماء حقانی اور علماء فلسفی کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ رسول ﷺ کی نظیر کو تخلیق کرنا آیا ممکن ہے یا نہیں؟ شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ اور علامہ قاسم نانوتویؒ اور شیخ الہند محمود الحسن دیو بندیؒ وغیرہم آپ ﷺ کی نظیر کی تخلیق کو ممکن مانتے ہیں، اور مولانا فضل الحق خیر آبادیؒ اور مولانا عبد الحق خیر آبادیؒ وغیرہما آپ کی نظیر کی تخلیق کو ناممکن مانتے ہیں نظیر سے مراد وہ شخص ہے جو تمام اوصاف محمودہ میں آپؐ کے مساوی ہو حضرت اسماعیل شہیدؒ بالاکوٹ کی اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف ہے جسکا نام "رسالہ ایک روزی" اسطرح علماء دیوبند کی طرف سے بھی اس موضوع پر متعدد کتابیں ہیں مثلاً امکان النظیر فی النبی البشیر والنذیر، اور علماء خیرآباد سے بھی امتناع النظیر فی النبی البشیر والنذیر نامی ایک رسالہ ہے، لہذا اس مسئلہ کی تحقیق کیلئے کتب مذکورہ ملاخطہ ہو۔

قولہ' انی ابیت یطعمنی ویسقینی "میں تو اسطرح رات گزارتا ہوں کہ مجھے میرے پروردگار کھلاتا ہے اور میری پیاس بجھاتی ہے"

اشکال: جب آپؐ نے کھا پی لیا تو صوم وصال کیسے ہوئے؟

جوابات: (۱) وصال کے روزے دنیاوی کھانے کے اعتبار سے تھے اور آپکو جنت کے کھانے کھلائے جاتے تھے چونکہ یہ معتاد طعام نہیں تھا اسلئے افطار نہیں ہوتا تھا (۲) آپ کو جمال باری تعالیٰ کا دیدار کرایا جاتا تھا اور اس دیدار سے آپؐ اس قدر فائز ہوتے تھے کہ آپکو کھانے پینے کی ضرورت نہیں رہتی (۳) آپکو اللہ کے عشق ومحبت وعظمت ایسی حاصل تھی کہ آپکو کھانے پینے کا خیال ہی نہیں آتا، یعنی آپ کو روحانی غذا اکمل طور پر حاصل تھے اور وہ جسمانی غذا سے زیادہ مقوی ہے۔

حدیث: **عن حفصةؓ قولہ' من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ'**

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) مالکؒ اور ابن ابی ذئبؒ کے نزدیک ہر روزہ کیلئے رات سے نیت ضروری ہے خواہ فرض رمضان ہو یا کفارہ یا صوم نذر یا صوم نفل ہو یہ ابن عمرؓ اور ... بھی منقول ہے (۲) شافعیؒ، اسحٰقؒ اور احمدؒ کے نزدیک نفل کے علاوہ بقیہ صوم کیلئے را...

ضروری ہے اور نفل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے (۳) احناف، ثوریؒ، اور نخعیؒ وغیرہم کے نزدیک رمضان، نذر معین اور نفل کیلئے رات سے نیت کرنا واجب نہیں ہے نصف نہار شرعی سے پہلے پہلے کر لینا کافی ہے البتہ کفارہ اور صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے۔

دلیل مالکؒ وغیرہ: حدیث الباب، وہاں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس میں کسی روزہ کی تخصیص نہیں ہے ۔

دلیل شوافع: انکی دلیل بھی حدیث الباب ہے لیکن نوافل کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کیونکہ متعدد صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نبیؐ نے نفل کی نیت دن میں کی ہے نیز نفل روزہ انکے نزدیک متجزی ہے لہذا رات ہی میں نیت کرنا ضروری نہ ہوگی ۔

دلائل احناف: (۱) عن عائشةؓ قالت دخل علی رسول الله ﷺ یوماً فقال هل عندکم شئ ؟ قالت قلت لاقال فانی صائم (مسلم، ترمذی، مشکوٰۃ ج۱/ص۱۸۱) اس سے ظاہر ہے کہ نفل کی نیت آپ نے دن میں کی ہے، اور فرائض کے بارے میں (۲) سلمی بن اکوع کی روایت قال أمر النبی ﷺ رجلامن اسلم ان اذن فی الناس ان من اکل فلیصم بقیة یومه ومن لم یکن اکل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء (بخاری ج۱/ص ۲۶۸) (هذه الروایة من ثلاثیات البخاری) ومسلم ج۱/ص۳۵۹) اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا اور ابوداؤد ج۱/۳۳۲ میں واقضوہ کا لفظ تصریح ہے، لہذا معلوم ہوا کہ صوم فرض کی نیت دن میں کرنیکا حکم دیا (۳) ایک اعرابی نے دن میں آکر رؤیت ہلال کی شہادت دی تو آپؐ نے فرمایا کہ الامن اکل فلایاکل بقیة یومه ومن لم یاکل فلیصم (ابن جوزی، لمعات) اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فرض روزہ کی نیت دن میں بھی ہوسکتی ہے (۴) اللہ تعالےٰ نے شہر رمضان کو روزوں کیلئے متعین کر دیا ہے اور شارع کی تعیین بندہ کی تعیین (نیت) سے زیادہ قوی ہے لہذا اول نہار میں امساک روزہ ہی میں شمار ہونا چاہئے یہ علت نذر معین میں بھی موجود

ہے کیونکہ بندہ اس دن کو روزہ کیلئے متعین کر دیتا ہے بخلاف رمضان، اور کفارہ، قضاء اور نذر مطلق میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اسلئے پورے دن کو اس روزے کیساتھ مخصوص کرنے کیلئے رات ہی سے نیت کرنا واجب ہے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے فرمایا ہے اور ابوداوٗدؒ فرماتے ہیں لا یصح رفعہٗ بخاریؒ نے فرمایا ھو خطأ فیہ اضطراب، لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) نفی کمال پر محمول ہے (۳) حدیث کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس وقت بھی نیت کرے رات ہی سے روزہ ہونے کی نیت کرے اگر دن کے کسی حصہ سے روزہ شروع ہونیکی نیت کرلیا تو روزہ نہ ہوگا (ہدایہ) (۴) حدیث الباب صوم قضاء وکفارہ اور نذر غیر معین پر محمول ہے تاکہ تمام احادیث کے مابین تطبیق ہوجائے۔

حدیث: عن ابی هريرةؓ قوله' اذا سمع النداء احدكم والاناء في يده فلايضعه حتى يقضي حاجته منه ،، مودودی صاحب اور بعض علماء اس حدیث کے ظاہر کی بنا پر صبح صادق کے طلوع کے بعد بھی جواز اکل وشرب کے قائل ہیں مگر جمہور امت کے نزدیک صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔

اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ج ۲/ص ۵۱۸۔۵۲۰ میں ملاحظہ ہو۔

باب تنزيه الصوم

"روزہ کو پاک کرنیکا بیان،،

حدیث: عن عائشةؓ قالت كان رسول الله ﷺ يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير حلم فيغتسل ويصوم (مشکوۃ ص۱۷۶)

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: امام نوویؒ لکھتے ہیں (۱) فضل ابن عباسؓ اور حسن بن صالحؒ وغیرہ بعض تابعین کے نزدیک حالت جنابت میں روزہ رکھنا جائز نہیں (۲) ابراہیم نخعیؒ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ نفل روزہ صحیح ہوجائیگا اور فرض باطل ہوجائیگا (۳) ائمۂ اربعہ اور جمہور علماء

کے نزدیک جنابت روزہ کے منافی نہیں خواہ روزہ فرض ہو یا نفل البتہ صبح کے پہلے پاک ہو جانا افضل ہے، اسطرح اور بھی چار مذاہب ہیں ۔

دلیل فضلؒ، حسنؒ وغیرھما: **قول ابی ھریرۃؓ من اصبح جنبا ویرید الصوم لیس لہٗ صوم بل یفطر** (طحاوی، بخاری تعلیقات) ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے اسکو فرض پر حمل کیا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ام سلمہؓ (ترمذی وغیرہ) ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں ان دونوں کی احادیث صحیح اور متواتر ہیں اور یہ دونوں نبی علیہ السلام کی ازواج مطہرات میں سے ہیں جو شوہر کے احوال سے زیادہ باخبر ہیں (۳) قولہٗ تعالیٰ "**فالئٰن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام إلی اللیل**" (بقرہ آیت ۱۸۷) یہاں مفطرات ثلثہ کی اجازت صبح صادق تک دی گئی لہذا جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کریگا وہ تو صبح صادق کے بعد ہی غسل کر سکے گا معلوم ہوا جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

جوابات: (۱) ابتداءً ابو ہریرہؓ کا بھی جنابت سے بطلان صوم کا مسلک تھا پھر وہ اپنے مسلک سے رجوع کی تصریح مسلم شریف ج ۱/ص ۳۵۲ میں موجود ہے (۲) ابن المنذرؒ فرماتے ہیں آیت مذکورہ سے سابقہ حکم منسوخ ہوگیا (۳) قول ابی ہریرہؓ اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ رات میں سو جانے کے بعد کھانا، پینا اور جماع حرام ہو جاتا تھا (۴) بعض نے کہا قول ابی ہریرہؓ کا محمل وہ شخص ہے جو بعد طلوع صبح صادق بھی جماع میں مشغول رہے اسکا روزہ تو بالاتفاق نہ ہوگا (عینی ج ۱۱/ص ۶، معرف السنن ج ۶/ص ۱۷۹، بذل المجہود ج ۳/ص ۱۵۲ وغیرہ)

قولہٗ من غیر حلم: اسکو بطور خاص اس لئے ذکر کیا گیا کہ انبیاء کرام کو احتلام نہیں ہوتا تھا کیونکہ یہ خواب میں شیطان کے آنے کا اثر سے ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس سے قطعی محفوظ تھے ۔

رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کا بیان: حدیث: عنہ قال بینما جلوس عند النبی ﷺ اذجاءہ رجل فقال یا رسول اللہ ؐ هلکت قال مالک قال وقعت علی إمرأتي .

یہاں مختلف فیہ چند مسائل ہیں: مسئلہ اولیٰ یہ ہے کہ وجوب کفارہ مطلقاً قصداً افطار سے ہوتا ہے یا کسی خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک صرف قصداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے اکل وشرب عمداً سے کفارہ واجب نہیں صرف قضاء واجب ہوتی ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اور ثوریؒ کے نزدیک قصداً اجماع واکل وشرب سے قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ۔

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اس میں کفارہ کا حکم صرف جماع کی صورت میں وارد ہوا ہے اور یہ حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ وہ شخص تائب ہوکر آیا تھا والتائب من الذنب کمن لاذنب لہٗ کی بنا پر توبہ سے گناہ دور ہوگیا اس کے باوجود کفارہ کا حکم دینا خلاف قیاس ہے لہذا یہ حکم اپنے مورد پر منحصر رہیگا (۲) جماع پر اکل وشرب کا قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ انکے مابین بہت فرق ہیں۔

دلائل احناف وموالک: (۱) عن ابی هریرةؓ ان رسول اللہ ﷺ امر رجلا افطر فی رمضان ان یعتق رقبة اویصوم شهرین اوان یطعم ستین مسکینا (مسلم) یہاں تو مطلقاً افطار پر کفارہ کا حکم دیا گیا (۲) عن عائشةؓ انه ' علیه الصلوة والسلام سأله الرجل فقال افطرت فی رمضان فامره بالتصدق بالعرق ولم یسأله بماذا افطر (نسائی) (۳) کفارہ کا تعلق افطار کی جنایت سے ہے اور جنایت کاملہ جسطرح جماع کی صورت میں پائی جاتی ہے اس طرح اکل وشرب کی صورت میں بھی پائی گئی لہذا حکم میں تینوں برابر ہونا چاہئے یہ نہیں ہوسکتا ایک کی وجہ سے کفارہ واجب ہو اور دوسرے سے نہیں (ہدایہ) (۴) عرف سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ جماع کی طرف کفارہ کی اضافت نہیں ہوتی چنانچہ کفارۂ افطار کہا جاتا ہے کفارۂ جماع نہیں کہا جاتا ہے ۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں فقط جماع کی صورت بیان کی اس میں انحصار تو نہیں کیا تا کہ اکل وشرب موجب کفارہ ہونے کی نفی ہو جائے اور شوافع نے جو یہ دعویٰ کیا کہ توبہ رافع ذنوب ہونیکی بنا پر کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا (۲) اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے احادیث مذکورہ سے کفارہ کا حکم اکل وشرب میں ثابت کیا نہ کہ قیاس سے (۳) نیز توبہ کے بعد بھی جب شریعت نے اعتاق رقبہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ محض توبہ اس جنایت کیلئے مکفر نہیں ہوئی جیسے چوری اور زنا کی جنایتوں کیلئے توبہ مکفر نہیں ہوتی بلکہ حدود لگانے کی ضرورت پڑتی ہے (۴) نیز کفارہ کا وجوب ماہ رمضان کے احترام میں خلل پیدا کرنے سے روکنے کیلئے ہوا ہے یہ بات جماع کی طرح اکل وشرب میں بھی موجود ہے لہذا ان میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے ۔

قوله هل تجد رقبة تعتقها الخ : مسئلۂ ثانیہ اس میں کفارۂ فطر کی ترتیب اس طرح بیان کی گئی پہلے اعتاق رقبہ ہے اگر اس کی قدرت نہ ہو تو دو ماہ کے متواتر روزہ رکھے اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے (۲) مالکؒ، ابن جریجؒ وغیرہ کے نزدیک یہ ترتیب اختیاری ہے واجب نہیں۔

دلیل ائمۂ ثلاثہ: حدیث الباب ہے چونکہ وہاں **فهل تستطيع** میں فاء تعقیب کیلئے ہے اور اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ صیام شہرین متتابعین پر عمل اس صورت میں جائز ہے جبکہ عتق رقبہ کی طاقت نہ ہو۔

دلیل مالکؒ: حدیث ابی ہریرۃؓ ہے: **ان رجلا افطر في رمضان فامره رسول الله ﷺ ان يكفر بعتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا** (مؤطا مالک) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تینوں میں سے ایک چیز کا اختیار ہے جو چاہے کرے۔

جوابات: (۱) امام زہریؒ سے ترتیب روایت کرنے والوں کی تعداد تیس منقول ہے کما نقل الحافظ ابن حجرؒ وغیرہ لہذا وہ روایات قابل ترجیح ہیں (۲) موالک نے لفظ او سے یہ سمجھا ہے کہ حکم اختیاری ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ لفظ او کبھی ترتیب کیلئے مستعمل ہے (۳) ابن حجرؒ اور ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں ائمہ ثلاثہ کے قول میں احتیاط ہے لہذا وہ راجح ہوگا۔

قولہ' فقال الرجل اعلی افقرمنی یا رسول اللہ ، اس شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ کیا میں یہ کسی ایسے شخص کو دوں جو مجھ سے بھی زیادہ محتاج ہو یعنی میں خود سب سے زیادہ محتاج ہوں پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے اہل وعیال کو کھلاؤ۔

مسئلہ ثالثہ: سقوط کفارہ: مذاہب: (۱) جمہور ائمہ کے نزدیک تنگ دست سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا ہے (۲) احمدؒ (فی روایۃ) اور بعض علماء کے نزدیک کفارہ ساقط ہوجاتا ہے۔

دلیل جمہور: وہ عام نصوص ہیں جن میں تنگ دست اور مالدار کا کوئی فرق مذکور نہیں

دلیل احمدؒ وغیرہ: حدیث الباب ہے۔

جوابات: (۱) چونکہ یہ صحابی کفارہ کی تینوں صورتوں سے عاجز تھے اسلئے کفارہ انکے ذمے میں دَین ہوگیا وہ مفلس کے مثل ہوگیا لہذا قادر ہونے کے بعد وہ اپنا کفارہ ادا کرلے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسکا کفارہ ساقط ہوگیا کیونکہ کفارہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوسکتا یہ ابوحنیفہؒ اور ثوریؒ سے منقول ہے (۲) امام زہریؒ نے کہا یہ حکم اسی شخص کیلئے خاص تھا اس کی دلیل دارقطنی کی روایت فقد کفر اللہ عنک ہے (۳) یہ حدیث منسوخ ہے کما قال سعید بن جبیرؒ (۴) ''اھلک،، سے مراد مجازاً اخویش واقارب ہیں (۵) انکی عاجزی ظاہر ہونے کے بعد انکو کھجوریں عطا کی گئیں اور کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا گیا اگر عاجز سے کفارہ ساقط ہوجاتا (کما قال احمدؒ) تو اس کی ادائیگی کا کیوں حکم دیا گیا لہذا قدرت کے بعد ادائیگی ضروری ہے۔

مسئلہ رابعہ: جمہور حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کفارہ الگ الگ مرد پر واجب ہوتا ہے اور عورت پر بھی کیونکہ مرد پر وجوب کفارہ کے حکم کی علت افطار صوم ہے یہ علت عورت کے حق میں بھی موجود ہے اس لئے اس پر بھی کفارہ ہونا چاہئے البتہ اگر عورت اس فعل میں مجبور تھی تو اس

پر کفارہ واجب نہیں اس حدیث میں اور بھی متعدد بحثیں ہیں اس کیلئے فتح الباری ج۴/ص ۱۴۵، عمدۃ القاری ج۱۱/ص ۳۴، التعلیق ج۳/ص ۳۸۸ وغیرہ ملاحظہ ہو۔

قبلہ اور مباشرۂ صائم کا مسئلہ حدیث: **عن عائشۃؓ ان النبی ﷺ یقبلها وهو صائم** ۔صائم کیلئے قبلہ اور مباشرت بمس کے متعلق متعدد اقوال ہیں ، **مذاہب:** (۱) احمدؒ، داؤد ظاہریؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک مطلقا مباح ہے (۲) بعض تابعین کے نزدیک یہ دونوں عمل مطلقاً ممنوع ہے (۳) مالکؒ (فی روایۃ مشہورۃ) کے نزدیک مطلقا مکروہ ہے اور مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نفلی روزہ میں مباح ہے اور فرض میں مکروہ ہے (۴) ابوحنیفہؒ، اور شافعیؒ، ثوریؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک جوان کیلئے مکروہ اور بوڑھے کیلئے مباح ہے اس سے مراد یہ ہے کہ صائم کو اگر نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا تو مباح ہے ورنہ مکروہ، البتہ سب اس پر متفق ہیں کہ روزہ نہیں ٹوٹتا جبتک انزال منی نہ ہو علامہ شامیؒ لکھتے ہیں قبلۂ فاحشہ جو بصورت مضغ شفتین ہو وہ مطلقا مکروہ ہے اور مس لسان سے اگر ابتلاع ریق ہو تو وہ بالاتفاق مفطر ہے۔

قولہ' ویمس لسانها : ''عائشہؓ کی زبان اپنے دہن مبارک میں لیتے تھے'' یعنی زبان اپنے منہ میں لیکر تھوک منہ سے باہر پھینک دیتے تھے نیز یہ حدیث تو ضعیف ہے ،

کراهیۃ الحجامۃ للصائم: عن شداد بن اوس....... افطر الحاجم والمحجوم:

اختلاف مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہم کے نزدیک حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے حاجم اور محجوم دونوں کا ایک حکم ہے (۲) اوزاعیؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے (۳) ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک احتجام نہ مفسد ہے اور نہ مکروہ۔

دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ: حدیث الباب۔

دلائل جمہور (۱) **عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم** (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج۱ ص ۱۷۶)

(۲) نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الحجامۃ والواصلۃ ولم یحرمہا ابقاء علی أمتہ (ابوداؤد) (۳) عن ابی سعید ن الخدریؓ ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامۃ والقیٔ والاحتلام (ترمذی) **جوابات** (۱) افطر یہ کاد ان یفطر کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے چونکہ حاجم کے حلق میں خون کا قطرہ چلے جانیکا خطرہ ہے اور محجوم کو ضعف بڑھ جانے سے روزہ توڑنے پر مجبور ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ (۲) یہ کراہت پر محمول ہے کما قال الاوزاعیؒ وحسن بصریؒ (۳) الحاجم والمحجوم میں لام عہد کا ہے اس سے مراد وہ خاص اشخاص ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے اور افطار سے مراد ثواب کا ضائع ہو جانا ہے (۴) افطار سے مراد روزے کے برکات ختم ہو جانا ہے کیونکہ حجامت سے تلویث بالنجاست ہوتی ہے (۵) شافعیؒ وغیرہ نے فرمایا کہ حدیث الباب منسوخ ہے۔ **وجوہِ ترجیح مذاہب جمہور** (۱) حدیث ابن عباسؓ قاعدۂ کلیہ اور اصل کے موافق ہے اور حدیث الباب واقعۂ جزئیہ پر محمول ہے لہذا حدیث ابن عباسؓ قابل ترجیح ہے۔ (۲) حدیث الباب میں اور بھی متعدد احتمالات ہیں. لہذا صریح احادیث کے مقابلے میں یہ مرجوح ہے (معارف السنن ص۱۶۴ ج۶ عمدۃ القاری ص۳۹ ج۱۱ وغیرہما)

بَابُ صَوْمِ الْمُسَافِرِ

حدیث :۔ عن عائشۃؓ.... قال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم أصوم فی السفر فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر۔ سفر میں رمضان کا روزہ رکھنے نہ رکھنے میں علماء کا اختلاف ہے **مذاہب** (۱) داؤد ظاہریؒ اور بعض کے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے (۲) احمدؒ، اسحٰقؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے (۳) احناف، موالک، اور شوافع اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک حالت سفر میں صوم وافطار دونوں جائز ہیں البتہ روزہ رکھنا بہتر ہے **دلائل داؤد ظاہریؒ وغیرہ** (۱) قولہ تعالی. اوعلی سفر فعدۃ من ایام أخر (الآیۃ) اس آیت میں سفر کے اختتام پر بحالت اقامت روزہ قضاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے خواہ بحالت سفر روزہ رکھے یا نہ رکھے اس سے معلوم ہوا کہ روزہ بحالت سفر جائز نہیں (۲) عن جابرؓ ... فقال لیس من البر الصوم فی السفر (متفق علیہ) مشکوٰۃ ص۱۷۶ ج۱ (۳) عن جابرؓ.... ان بعض الناس قد صام فقال اولئک العصاۃ (مسلم مشکوٰۃ ص۱۷۶ ج۱) **دلائل جمہور** حدیث الباب اس طرح وہ تمام احادیث جن میں آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ سے بحالت سفر روزہ رکھنا ثابت ہے۔ امام احمدؒ، واسحٰقؒ وغیرہ نے عملاً بالرخصت افطار کو افضل قرار دیا لیکن ائمہ ثلاثہ وغیرہم نے اگر روزہ رکھنے سے

کوئی تکلیف نہ ہو تو اسوقت رکھنے کو افضل قرار دیا چنانچہ باری تعالیٰ نے مرض وسفر کی حالت بیاں کرنے
کے بعد وان تصواموا خیر لکم (الایۃ) فرمایا لہٰذا یقیناً مسافر کا روزہ رکھنا افطار سے افضل ہوگا۔
ابن عباسؓ کی حدیث ابوداؤد میں مروی ہے جس میں افطار اور صوم میں اختیار دیا گیا۔ پھر اجر کم
علیٰ قدر نصبکم" فرما کے صوم فی السفر کی افضلیت کی طرف اشارہ کیا (۳) عن سعید بن جبیرؓ
قال الصوم فی السفر افضل والافطار رخصۃ (طحاوی) (۴) عن انسؓ قال ان افطرت
فرخصۃ وان صمت فالصوم افضل (طحاوی وغیرہ) اور بھی متعدد آثار ہیں جن سے مسلک آئمہ
ثلاثہ کی اولیت ظاہر ہوتی ہے **جواباتؒ** آیت مذکورہ میں جمہور مفسرین کے نزدیک فافطر کا جملہ محذوف
ہے ای فافطر فعدۃ من ایام اُخر اگر بحالت سفر افطار کرلیا تو قضاء کا حکم ہے ورنہ نہیں (۲) احادیث جابرؓ ایسے
اشخاص کے بارے میں ہیں جن کیلئے صوم فی السفر موجب کلفت تھے ورنہ آپؐ نے کیسے روزہ رکھا اور دوسرے
صائمین پر کیوں نکیر نہیں فرمائی (۳) وہ روایات ان لوگوں پر محمول ہیں جو بحالت سفر افطار کو ناجائز سمجھیں (۴)
احادیث جابرؓ کو مجاہدین کیلئے کہا جائے ان کیلئے حالت حرب میں روزہ رکھنا گناہ ہے کیونکہ اس میں کمزوری کا
اندیشہ ہے **وجوہِ ترجیح مذہب جمہور** (۱) رمضان کی خصوصی برکات کا حصول اسکے گذرنے کے بعد
نہیں رہتا (۲) سب کے ساتھ روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے۔ (۳) کسی چیز کا فرض ہوتے ہی ادائیگی سے انسان کا ذمہ بری
ہوجاتا ہے دیر کرنے میں رکاوٹیں پیش آنے کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے رمضان ہی میں روزہ رکھنا افضل ہونا
چاہئے (التعلیق ص۹۳ ج۲ فتح الباری ص۱۵۹ ج۴ وغیرہ)

باب القضاء

حدیث: عن
عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات وعلیہ صوم صام عنہ
ولیہ **اختلاف مذاہب** (۱) اہل ظاہر، شافعیؒ (فی قول قدیم) کے نزدیک میت کی طرف سے روزہ میں
نیابت درست ہے (۲) حنابلہ اور اسحٰقؒ کے نزدیک میت کی طرف سے صوم نذر میں نیابت چل سکتی ہے (۳) ابوحنیفہؒ
احمدؒ، شافعیؒ (فی قول جدید) کے نزدیک کسی قسم کے روزے میں نیابت چل نہیں سکتی بلکہ فدیہ دینا چاہئے
دلائل اہل ظاہر شوافع وحنابلہ (۱) حدیث الباب (۲) حدیث بریدۃؓ... قالت یارسول اللہ انہ کان
علیہا صوم شہر افاصوم عنہا قال صومی عنہا الخ (مسلم، مشکوٰۃ ص۱۷۳ ج۱) **دلائل ائمہ ثلاثہ**
(۱) حدیث ابن عمرؓ مرفوعاً من مات وعلیہ صیام شہر رمضان فلیطعم عنہ مکان کل یوم
مسکینا (ترمذی، مشکوٰۃ ص۱۷۸ ج۱) (۲) عن مالکؒ بلغہ ان ابن عمرؓ کان یسئل ھل یصوم احد
من احد او یصلی احد عن احد فقال لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد (مؤطا مالک)

مشکوٰۃ ص ۱۷۸/۱) (۳) عن ابن عباسؓ انہ علیہ السلام قال لا یصوم احد عن احد و
لکن یطعم عنہ (نسائی) (۴) عائشہؓ کی حدیث، عمرؓ نے ان سے سوال کیا ان امی توفیت وعلیہا
صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا قالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم مسکینا
طحاوی (۵) روزہ عبادت بدنی ہے لہذا اس میں نیابت جائز نہ ہوگی جیسے نماز میں بالاتفاق جائز نہیں۔

جوابات (۱) حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ ولی اس کے ذمہ سے صوم کی ذمہ داری اٹھا دے جسکی صورت
دوسری احادیث میں اطعام مساکین کو قرار دی گئی یہ ایسا ہی ہے جیساکہ التراب وضوٗ المسلم اذا لم یجد الماء میں
تیمم کو وضو کہا گیا حالانکہ وہ وضو کا قائم مقام ہے اس طرح یہاں فدیہ مراد لیا گیا ہے کیونکہ وہ روزہ کا قائم
مقام ہے۔ (۲) ولی اپنے میت کی طرف سے روزہ رکھے لیکن یہ بطریق نیابت نہیں بلکہ ایصال ثواب کی نیت
بطریق تبرع ہے (۳) حدیث بریدہؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے صوم حکمی یعنی فدیہ مراد ہے (۴) حدیث
عائشہؓ منسوخ ہے کیونکہ راوی کا یعنی عائشہؓ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا اسکی منسوخ ہونے کی دلیل ہے
(کما نقل آنفا)

بَابُ صیام التطوع

حدیث:۔ عنہ قال حین صام رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یوم عاشوراء وامر بصیامہ عاشوراء عشر سے ماخوذ ہے بمعنی عاشرہ یعنی محرم کی
دسویں تاریخ یہ روزہ پہلے فرض تھا رمضان کے روزے فرض ہونے کے بعد اسکی فرضیت ۲ھ میں منسوخ
ہوگئی اسکے متعلق ابن عباسؓ سے مروی ہے عن النبیؐ فی صوم عاشوراء صوموہ وصوموا قبلہ وبعدہ
یوما ولا تتشبّھوا بالیھود (طحاوی) ص ۲۸۶/۱) اس سے معلوم ہوا صرف دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا مفضول ہے
اور ابن العابدینؒ اور ابن الہمامؒ کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے واضح رہے کہ یہود مدینہ عاشوراء کا روزہ اسلئے
رکھتے تھے کہ اسی دن بنی اسرائیل کو فرعون سے نجات ملی تھی اور فرعون مع لشکر بحر قلزم میں غرق ہوا تھا۔ شیخ
سعدیؒ نے غرق آب نیل جو فرمایا یہ صحیح نہیں کیونکہ دریائے نیل مصر کے دارالسلطنت کے مغربی جانب میں ہے اور
بنی اسرائیل حضرت موسیٰؑ اور فرعون مع لشکر مشرقی جانب سے بحر قلزم پار ہو کر افریقہ سے براعظم ایشیا میں آئے تھے
اور کفار مکہ اسی دن روزہ اسلئے رکھتے تھے کہ ابراہیمؑ کو اسی دن نار نمرود سے نجات ملی تھی اور وہ انکی پیروی کا
دعویٰ کرتے تھے اسکے علاوہ اسی دن متعدد اہم امور واقع ہوئے تھے مثلاً اسی دن حضرت آدمؑ کی توبہ
قبول ہوئی تھی حضرت یوسفؑ کو کنویں سے نکالا گیا حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی کوہ جودی پر آکر ٹھہری تھی
حضرت یونسؑ کو مچھلی کی پیٹ سے نجات ملی اور حضرت عیسیٰؑ پیدا ہوئے نیز آسمان پر اٹھائے گئے حضرت داؤدؑ کی
توبہ قبول ہوئی حضرت یعقوبؑ کی بینائی واپس آئی حضرت سلیمانؑ کو حکومت ملی حضرت ایوبؑ کو مرض سے نجات ملی

اور ادریس علیہ السلام کو آسمان پر اٹھایا گیا وغیرہ (معارف مدینہ بحوالہ علینی اوجز)

صوم یوم عرفہ حدیث: عن ام الفضل ان ناسا تماروا عندھا یوم عرفۃ مسئلہ خلافیہ، مذاہب۔ اسحٰق وغیرہ کے نزدیک یوم عرفہ کا روزہ مطلقاً مندوب ہے خواہ حجاج ہو یا غیر حجاج یہ ابن الزبیر اور عائشہ، اور اسامہ سے بھی منقول ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک غیر حجاج کیلئے مندوب ہے اور حجاج کیلئے عرفہ میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے **دلائل اسحٰق وغیرہ** عن ابی قتادۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی بعدہ و السنۃ التی قبلہ (ترمذی) **دلائل جمہور ائمہ** (۱) حدیث الباب میں ہے فارسلت الیہ بقدح لبن وھو واقف علی بعیرہ بعرفۃ فشربہ (۲) عن ابن عمر حججت مع النبی فلم یصمہ یعنی یوم عرفۃ ومع ابی بکر فلم یصمہ ومع عمر فلم یصمہ ومع عثمان فلم یصمہ (ترمذی) (۳) ان اباھریرۃ حدثھم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن صوم یوم عرفۃ بعرفۃ (ابوداؤد)

اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یحیٰ بن سعید الانصاری نے کہا کہ اسی دن روزہ نہ رکھنا واجب ہے (فتح الباری ص۲۰۷ ج۴) (۴) روزہ رکھنے سے کمزوری لاحق ہوگی جس سے آداب وقوف عرفہ اور غروب آفتاب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینے اس طرح دوسرے احکام حج میں خلل واقع ہوگا ہاں اگر حاجیوں کو خلل واقع نہ ہونے پر یقین ہو تو انکے حق میں بھی مستحب ہونا چاہیئے کما قال ابن عمر وانا لا اصوم ولا آمر بہ ولا انھیٰ عنہ (معارف السنن ص۱۰۵ ج۶) اور حدیث ابی قتادہ غیر حاجیوں پر محمول ہے۔ عنہ ای ابی قتادۃ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صوم الاثنین فقال فیہ ولدت وفیہ انزل علیّ

آپ سے پیر کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا میں اس دن پیدا ہوا اور اسی دن مجھ پر دین فطرت دنیا میں نازل ہونا شروع ہوا۔ **مروجہ عید میلاد النبی** فرقہ بریلوی کہتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم میلاد کی خوشی کی اور اسی نعمت پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کیلئے روزہ رکھا لہذا یوم میلاد کو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا سنت رسول ہے اور شکر روزے سے بھی ادا ہوتا ہے اور صدقہ وخیرات سے بھی، خصوصاً ماہ ربیع الاول کی بارہ تاریخ میں آپکی ولادت کا ذکر کرنا اور آپکے فضائل ومناقب اور آپکے شمائل وخصائل کو مجالس ومحافل میں بیان کرنا مستحب ہے (شرح مسلم لغلام رسول ص۱۲۹ ج۳) علماء محققین فرماتے ہیں مروجہ عید میلاد النبی بدعت مذموم اور امر منکر ہے آنحضرت کا ارشاد من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد میں داخل ہے۔

حدیث الباب کے متعلق حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں (اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ روزہ رکھنے کی علت یوم ولادت ہونا ہے کیونکہ دوسری حدیث میں اسکی علت یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جمعرات اور پیر کو نامہ اعمال پیش ہوتے ہیں تو میرا جی چاہتا ہے کہ میرے اعمال روزے کی حالت میں پیش ہوا سے صاف معلوم ہوا کہ علت صوم عرض اعمال ہے پس جب یہ علت ہوئی تو ولادت کا ذکر فرمانا محض حکمت ہوگی اور حکم کا مدار علت ہوتی ہے نہ کہ حکمت کیونکہ اس پر حکم دائر نہیں ہوتا

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ حکم کی علت یہی ہے لیکن علت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ علت جو اپنے مورد کے ساتھ خاص ہو اور ایک وہ کہ جس کا تعدیہ دوسری جگہ میں بھی ہو اگر یہ علت متعدیہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس دن میں تلاوت قرآن اور اطعام طعام وغیرہا منقول نہیں نیز اس طرح نعمتیں اور بھی ہیں مثلاً ہجرت، فتح مکہ، معراج وغیرہا ان دنوں میں بھی عید کرنا چاہیئے اگر کہا جائے یوم ولادت کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام نعمتوں کی اصل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حمل اسکی بھی اصل ہے لہذا اسکو اصل ٹھہرانا چاہیئے پھر تیسر یہ ہے کہ یوم ولادت جو پیر کے روز ہے اس دن تو عید نہ کریں حالانکہ اس کی فضیلت حدیث الباب میں آئی ہے اور تاریخ ولادت یعنی ۱۲ ربیع الاول کو عید مناویں یہ کیا تعجب کی بات ہے اور اسی تاریخ میں تو کوئی بھی عبادت شارع علیہ السلام سے منقول نہیں (اشرف الجواب ص ۱۲۴/۲ مع تغیر یسیر) (۳) آنحضرت ﷺ نے حدیث الباب میں پیر کے دن روزہ رکھنے کی فضیلت بتائی لیکن یہ کہاں ہے کہ رسول ﷺ نے خود روزہ رکھا جو مولوی غلام رسول بریلوی نے دعوی کیا (۴) نیز تاریخ ولادت میں مختلف اقوال ہے ۲-۳-۹-۱۲ وغیرہ اب میلاد مروجہ جو ۱۲ ربیع الاول میں کیا جاتا ہے یہ تاریخ کبھی سنیچر کبھی اتوار کبھی بدھ وغیرہ کو ہوتی ہے اب پیر کے دن روزہ رکھنا جو حدیث الباب میں مذکور ہے اس کے ساتھ اور میلاد مروجہ کے ساتھ کیا مناسبت ہے (۵) بارہ ربیع الاول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال متفق علیہ ہے لہذا اسی دن کو سوگ کا دن منانا چاہیئے۔ نہ کہ عید کا دن، علامہ محمد سرفراز خان صفدر لکھتے ہیں: اس میں شک وشبہ کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشق وعقیدت اور محبت عین ایمان ہے اور آپ کی ولادت سے لیکر وفات تک زندگی کے ہر شعبہ کے صحیح حالات وواقعات اور آپکے اقوال وافعال کو پیش کرنا باعث نزول رحمت خداوندی ہے اور ہر مسلمان کا یہ فریضہ ہے کہ وہ آپکی زندگی کے حالات کو معلوم کرے اور انکو مشعل راہ بنائے۔ سال کے ہر مہینہ میں اور ہر مہینہ کے ہر ہفتہ میں اور ہر ہفتہ کے ہر دن میں اور ہر دن کے ہر گھنٹہ اور ہر منٹ میں کوئی وقت ایسا نہیں

جس میں آپؐ کی زندگی کے حالات بیان کرنا اور سننا ممنوع ہوں۔ یہ بات محل نزاع نہیں ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا ربیع الاول کی بارھویں ۱۲ تاریخ کو مقرر کر کے اس میں میلاد منانا، محفل اور مجلس منعقد کرنا۔ جلوس نکالنا یا اسی دن کو مخصوص کر کے فقراء اور مساکین کو کھانا کھلانا وغیرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ اور اہل خیر القرون سے ثابت ہے اگر ثابت ہے تو کسی مسلمان کو اس میں پس و پیش کرنے کا ہرگز حق حاصل نہیں ہے کیونکہ جو کچھ انہوں نے فعلاً یا ترکاً کیا وہی دین ہے۔ اور اسکی مخالفت بے دینی ہے۔ تیئس ۲۳ سال آپ بعد از نبوت قوم میں زندہ رہے اور پھر تیس ۳۰ سال خلافتِ راشدہ کے زمانہ گزرے ہیں اور پھر ایک سو دس ہجری تک حضرات صحابہ کرامؓ کا دور رہا ہے کم و بیش دو سو بیس برس تک اتباع تابعینؒ کا زمانہ تھا، عشق ان میں کامل تھا محبت ان میں زیادہ تھی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا احترام اور تعظیم ان سے بڑھ کر کون کر سکتا ہے اگر فریقِ مخالف ہمت کر کے ان سے یہ ثابت کر دے۔ "تو چشم ما روشن دلِ ما شاد" کسی مسلمان کو اس سے سرِ مو اختلاف نہیں ہو سکتا لیکن اگر فریقِ مخالف خیر القرون سے اسکا ثبوت نہ پیش کر سکے اور تا قیامت نہیں کر سکے گا۔ تو سوال یہ ہے کہ باوجود محرک اور سبب کے یہ مبارک کام اور کارِ ثواب اس وقت کیوں نہ ہوا؟ اور آج یہ کیسے کارِ ثواب اور مبارک ہو گیا ہے۔؟ بس صرف اسی ایک نقطہ پر نگاہ جما کر کوئی فیصلہ کرنا چاہیئے وہ تمام فوائد و برکات اور منافع اس وقت بھی تھے جن کو آج اہل بدعت حضرات بیان کرتے ہیں یہ بھی یاد رہے کہ محفل میلاد و مجلس میلاد اور چیز ہے اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نفس ذکر ولادت باسعادت اور شئی ہے اوّل بدعت ہے۔ اور ثانی مندوب و مستحب ہے چنانچہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ المتوفی ۱۳۲۳ھ تحریر فرماتے ہیں۔ نفس ذکر ولادت مندوب ہے اور اس میں کراہت قیود کے سبب سے آئی ہے (فتویٰ رشیدیہ ص ۱۰۲ / ۱) نیز لکھتے ہیں: نفس ذکر ولادت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مندوب ہے مگر بسبب انضمام ان قیود کے یہ مجلس ممنوع ہو گئی ص ۱۱۰ / ۱ اگر کسی عالی فہم کو نفس ذکر ولادت اور عقد مجلس اور محفل میلاد کا فرق سمجھ میں نہ آئے تو اسکا ہمارے پاس کیا علاج ہے؟ ؎

ع آنکھیں اگر ہیں بند تو پھر دن بھی رات ہے ؛ اس میں بھلا قصور کیا ہے آفتاب کا

(راہ سنت) اسکے متعلق کچھ بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۰۸ / ۲ پر ملاحظہ ہو۔

باب الفصل الثانی

عن ام هانیؓ قوله فلا یضرك ان كان تطوعاً۔ نفل روزہ اتمام کرنا ضروری ہے یا نہیں اور توڑنے سے قضاء لازم ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اور اسحٰقؒ کے نزدیک اتمام ضروری نہیں اور توڑ ڈالنے سے قضاء بھی لازم نہیں
(۲) حنفیہؒ اور مالکیہ اور حسن بصریؒ کے نزدیک اولاً تو اتمام لازم ہے اور اگر کسی عذر سے توڑے تو قضاء
لازم ہے یہ ابو بکرؓ، عمرؓ، وعلیؓ، ابن عباسؓ، اور عائشہؓ سے بھی منقول ہے۔ **دلائل شوافع وغیرہ**

(۱) حدیث الباب (۲) یہ حدیث طحاوی میں درج ذیل عبارت سے ہے وان کان تطوعًا فان شئت
فاقض وان شئت فلا تقض. (۳) عن ام ہانیؓ مرفوعًا الصائم المتطوع امیر نفسہ ان شاء صام وان شاء افطر
(ترمذی، مشکوٰۃ صـ۱۸۱) **دلائل حنفیہ ومالکیہ** قولہ تعالیٰ ولا تبطلوا اعمالکم (محمد آیت ۳۳) یہاں ابطال
عمل کی ممانعت کی گئی اور نفل روزہ بھی ایک عمل ہے لہذا اسکا اتمام ضروری ہوگا اور اتمام نہ کرنے
سے قضاء دیکر اسکی تلافی کرنی ہوگی (۲) حدیث عائشہؓ قالت کنت انا وحفصۃ صائمتین الی قولہ
اقضیا یومًا اٰخر مکانہ (ترمذی، مشکوٰۃ صـ۱۸۱) اگرچہ اس حدیث کے بعض طرق منقطع ہیں جیسا کہ ترمذیؒ
نے فرمایا مگر اس کی بعض سندیں متصل بھی ہیں چنانچہ نسائی، ابن حبان ابن ابی شیبہ میں متعدد سندوں سے یہ
حدیث موصول بھی مروی ہے لہذا یہ قابل حجت ہے (مرقاۃ) (۳) عن عائشہؓ قالت دخل علیّ النبی صلی اللہ
علیہ وسلم فقلت انا قد جئنا لك حیسًا فقال اما انی کنت ارید الصوم ولکن
قربیہ سا صوم یومًا مکانہ (طحاوی، بیہقی، دارقطنی) (۴) نفل عمرہ اور حج نفل فاسد کرنے کی صورت میں بالاتفاق
قضاء واجب ہوتی ہے نیز احمدؒ کے نزدیک نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے لہذا
قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صوم نفل کا قضاء بھی ضروری ہو۔ **جوابات** (۱) حدیث الباب کے متعلق ترمذیؒ
فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال اور علامہ منذریؒ فرماتے ہیں لا یثبت وفی اسنادہ اختلاف کثیر (مرقات)
اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث سندًا ومتنًا مضطرب ہیں لہذا یہ قابل حجت نہیں (۲) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ متطوع
کیلئے چھوٹے چھوٹے اعذار سے بھی افطار صوم کی گنجائش ہے (۳) ہو سکتا ہے حضرتؐ نے اسکو قضاء کا حکم
دیا ہو لیکن راوی نے ذکر نہ کیا ہو۔ عدم ذکر عدم وجود کا مستلزم نہیں (۴) الصائم المتطوع الخ سے مراد جو
نفلی روزہ کا ارادہ کرے وہ خود مختار ہے کہ اب چاہے اسکو رکھے اور چاہے نہ رکھے اگر ابتداء کرے تو پھر
کیا کرے اسکا یہاں ذکر نہیں اور احادیث مذکورہ میں اس کا ذکر ہے (۵) یہ حدیث خاص عذر پر محمول ہے
تاکہ دوسری احادیث سے تطبیق ہو جائے (التعلیق صـ۲۰۵ ج۲ وغیرہ)

باب لیلۃ القدر قدر کے ایک معنی عزت وعظمت کے ہیں لہذا اس رات کو لیلۃ القدر اس
وجہ سے کہا گیا کہ جس آدمی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر وقیمت نہ تھی

اس رات میں عبادت وتوبہ کے ذریعہ وہ صاحب قدر ومنزلت بن جاتا ہے۔ اور قدر کے دوسرے معنی تقدیر میں چنانچہ فرشتے اس رات میں تقدیر نقل کرتے ہیں یعنی ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقداریں لوح محفوظ سے نقل کرکے مقررہ فرشتوں کے حوالے کر دئے جاتے ہیں اور اصل نوشتۂ تقدیر پہلے لکھا جا چکا ہے

لیلۃ القدر میں مذاہب لیلۃ القدر کے متعلق ابن حجرؒ نے چالیس سے زیادہ اقوال مع الدلائل ذکر کئے ہیں (۱) روافض اور شیعہ کا قول یہ ہے کہ لیلۃ القدر مطلقاً اٹھالی گئی ہے (۲) لیکن جمہور اہل السنہ کہتا ہے کہ لیلۃ القدر ہر سال واقع ہوتی ہے ہاں تعیین میں مختلف اقوال ہیں سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے اس دس میں سے خاص طاق راتیں یعنی ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹ میں از روئے احادیث صحیحہ زیادہ متوقع ہے چنانچہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت ہے "فاطلبوہا فی الوتر منہا" یعنی شب قدر کو رمضان کے عشرۂ اخرہ کی طاق راتوں میں طلب کرو۔ (۲) ابی بن کعبؓ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) اور بعض شافعیہ کا نظریہ یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان کی ستائیسویں شب ہونے کا زیادہ متوقع ہے چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں طاق اعداد میں سات کا عدد زیادہ پسندیدہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (۱) سات زمین اور (۲) سات آسمان بنائے اور (۳) سات اعضاء پر سجدہ مشروع کیا اور (۴) طواف کے سات پھیرے مقرر کئے اور (۵) ہفتے کے سات دن بنائے، لہذا رمضان کے آخری عشرہ کی ستائیسویں رات ہونی چاہیئے۔ نیز ابن عباسؓ نے یہ بھی فرمایا کہ لیلۃ القدر کے حرف نو ہیں اور یہ لفظ سورۃ القدر میں تین بار ذکر کیا گیا ہے جن کا حاصل ضرب ستائیس (۲۷) ہے امام رازیؒ نے کہا سورۃ القدر میں ہی حتی مطلع الفجر میں ہی ضمیر لیلۃ القدر کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ اسی سورت کا ستائیسواں کلمہ ہے اس اشارے سے بھی ستائیسویں شب کی تائید ہوتی ہے (۳) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) اور قاضی خانؒ اور ابوبکر رازیؒ کا قول یہ ہے یہ رمضان کے ساتھ خاص نہیں بلکہ پورے سال میں سے کسی ایک رات میں گھومتی رہتی ہے کما قال ابن مسعودؓ من قام السنۃ کلہا اصاب لیلۃ القدر (طحاوی)

لیلۃ القدر کو مخفی رکھنے کی حکمت بخاری ص ۲۷۱ میں ہے کہ عبادہ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ رسولؐ ہمیں لیلۃ القدر بتلانے کیلئے تشریف لائے ناگاہ دو آدمی آپس میں لڑنے لگے آپؐ نے فرمایا تم کو لیلۃ القدر کی خبر دینے آیا تھا انکے تنازع کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کی تعیین اٹھالی، شاید یہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔ لہذا اس رات کو انتیس (۲۹) ستائیس (۲۷) اور پچیس (۲۵) تاریخ میں تلاش کرو۔ حافظ ابن حجرؒ اس کی شرح میں فرماتے ہیں اگر کسی خاص شب میں لیلۃ القدر کی تعیین بتلا دی جاتی تو لوگ صرف اسی رات میں عبادت کرتے اور دوسری راتوں میں عبادت نہ کرتے (فتح الملہم ص ۱۸۹/۳)

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قبولیت توبہ کو مخفی رکھا تاکہ بندے مسلسل توبہ کرتے رہیں موت اور قیامت کے وقت کو مخفی رکھا تاکہ بندے ہر ساعت میں گناہوں سے باز رہیں۔ اور نیکی کیلئے جد و جہد میں مصروف رہیں۔ شب قدر کی علامات

فی حدیث زر بن حبیش انہا تطلع یومئذ لا شعاع لہا۔ یہاں شب قدر کی ایک علامت بتائی گئی وہ یہ ہے کہ اس رات کی روشنیاں آفتاب کی روشنی پر غالب آجاتی ہے یا فرشتوں کی کثرت آمد و رفت کی وجہ سے آفتاب انکے بازو کے آڑ میں آجاتا ہے چنانچہ اس رات روح الامینؑ ان گنت فرشتوں کو لیکر عابدوں کو سلام عرض کرتا ہے اور ان سے مصافحہ کرتا ہے امام رازیؒ لکھتے ہیں فرشتوں کا سلام کرنا سلامتی کا ضامن ہے جس طرح سات فرشتوں نے آکر ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا تھا تو ان پر نمرود کی جلائی ہوئی آگ سلامتی کا باغ بن گئی تھی ۲ شب قدر کی بڑی علامت یہ ہے کہ اس رات کی عبادت میں قلب کو دلجمی اور سکون حاصل ہوگا نیز زیادہ لذت معلوم ہوگی (۳) بعض نے کہا اس رات میں ہلکی بارش ہوگی (۴) رات کی ہوا معتدل ہوگی نہ ٹھنڈی نہ گرم (۵) بعض نے کہا اس رات ہر شئی سجدہ کرتی ہے (۶) بعض لوگوں کو ملائکہ کے سلام و کلام کی آواز آتی ہے (۷) اس رات میں شہب ثاقب نہیں پھینکے جاتے ہیں۔ (۸) ابولبابہؓ نے فرمایا کہ اس رات میں کھارا پانی میٹھا ہو جاتا ہے

باب الاعتکاف

اعتکاف کے معنی لغوی ٹھہرنا اور جمع رہنا ہے اور معنی شرعی یہ ہے ہو الاقامۃ فی المسجد واللبث فیہ مع الصوم والنیۃ۔ یعنی لبث رکن ہے اور مسجد میں ہونا شرط ہے (تبیین الحقائق ص۲۲۷) باری تعالیٰ کا قول ولا تباشروہن وانتم عاکفون فی المساجد (البقرۃ) اور اپنی بیویوں کا جنسی تقرب حاصل نہ کرو۔ درانحالیکہ تم اعتکاف میں ہو، یہ شرعی معنی میں مستعمل ہے عطاء خراسانی کہتے ہیں معتکف اس شخص کی مثل ہے جو کسی سخی داتا سے بھیک لینے کیلئے اس کے دروازے پر دھرنا دیکر بیٹھ جائے کہ جبتک مجھے داتا بھیک نہیں دیگا میں یہاں سے نہیں اٹھونگا اعتکاف کی تین قسمیں ہیں (۱) واجب، یہ وہ ہے جو زبان سے نذر ماننے ہو یا کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضاء واجب ہوگئی ہو (۲) سنت مؤکدۃ کفایہ، یہ وہ ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں (۲۱) شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے۔ یعنی کسی محلے میں کوئی ایک شخص بھی اعتکاف کرلے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائیگی لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہیں کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا اور دوسرے سنن کے مانند اسکے بھی قضاء نہیں کیونکہ قضاء سوائے واجب کے لازم نہیں ہوتی شامی ص۱۲۹ ج۲ میں ہے الاعتکاف سنۃ کفایۃ نظیرہا اقامۃ التراویح بالجماعۃ فاذا اقام بہ البعض سقط الطلب عن الباقین فلم یاثموا بالمواظبۃ علی الترک بلاعذر ولو کان سنۃ عین لاثموا بترک السنۃ المؤکدۃ اثما دون اثم ترک الواجب

اس سے معلوم ہوا کہ ہر محلہ کی کسی ایک مسجد میں اقامت تراویح سے سنت کفایہ ادا ہو جائیگی اور اعتکاف کو اقامت تراویح کی نظیر قرار دینے سے ثابت ہوتا ہے کہ اعتکاف کا بھی یہی حکم ہے (احسن الفتاویٰ ص۴۹۸ ج۴)

(۳) اعتکاف نفل جو کسی بھی وقت بغیر نذر کیا جائے" امام محمدؒ اور ابو حنیفہؒ (نفس ظاہر الروایۃ) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک یہ نفل اعتکاف نیت کے ساتھ مسجد میں تھوڑی دیر ٹھہرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔ خواہ دن میں ہو یا رات میں۔ (۲) ابو حنیفہ رحمہ بروایت حسن بن زیادؒ اور مالکؒ کے نزدیک اس کی مدت کم سے کم ایک دن ہونا چاہئے۔ پہلا قول پر فتویٰ ہے (فتح الملہم) لہٰذا ہر مسلمان کیلئے مناسب ہے کہ وہ جب بھی مسجد میں داخل ہو خواہ نماز کیلئے یا اور کسی مقصد کیلئے تو اس طرح اعتکاف کی نیت کرے کہ میں اعتکاف کی نیت کرتا ہوں جب تک میں مسجد میں ہوں۔

ضروری حاجات کیلئے معتکف کے نکلنے کا بیان

حدیث: عن عائشۃؓ ...... وکان لایدخل البیت الا لحاجۃ الانسان۔ رسول اللہ صلعم جب اعتکاف میں ہوتے تو میری طرف سر جھکا دیتے تھے میں اس میں کنگھی کر دیتی تھی اور آپ ضروری حاجات کے بغیر گھر میں داخل نہیں ہوتے تھے

تشریح یہ حدیث ان دو باتوں کی دلیل ہے (۱) کہ اگر معتکف اپنا کوئی عضو مسجد سے باہر نکالے تو اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا (۲) معتکف کیلئے کنگھی کرنا جائز ہے اور حاجت انسان سے مراد بول و براز اور غسل جنابت ہے اور صاحب مجمع الانہر نے کہا اس سے مراد الطہارۃ ومقدماتہا ہے اس میں استنجاء اور وضو بھی داخل ہے طہارت سے مراد طہارت واجبہ ہے اور حاجت سے مراد حاجت لازمہ ہے لہٰذا وضوء علی الوضوء کیلئے نکلنا جائز نہ ہوگا ہاں کھانے پینے کیلئے نکل سکتا ہے بشرطیکہ کوئی اسکا مہیا کرنے والا نہ ہو اور جمہور کے نزدیک غسل جمعہ کیلئے نکلنا منع ہے کیونکہ نبیؐ نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا اور ہر اعتکاف میں لازماً جمعہ بھی آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپؐ غسل جمعہ کیلئے باہر تشریف لیگئے ہوں اور اشعۃ اللمعات ص۱۲۰ ج۲ الاکلیل ص۱۲۰ ج۲ احکام القرآن ص۱۹۰ ج۱ میں غسل جمعہ کیلئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے نیز حنفیہ کے نزدیک مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کیلئے نکلنا جائز نہیں کیونکہ عیادت فرض نہیں ہے اور نماز جنازہ فرض عین نہیں ہے اور نبی علیہ السلام سے نماز جنازہ اور عیادت کیلئے نکلنے کی اجازت جو منقول ہے وہ اعتکاف نفل پر محمول ہے۔ یا ضروری حاجات کیلئے نکلنے والے کے واسطے تبعاً بغیر کھڑے ہوئے چلتے چلتے عیادت اور نماز جنازہ میں شرکت کرنے پر محمول ہے

غسل تبرید کا حکم

سوال۔ گرمیوں کے موسم میں دس دن بغیر غسل کے گزارنا سخت تنگی کا موجب ہے پسینہ کے بدبو سے سخت برا حال ہو جاتا ہے اس صورت میں باہر نکل کر غسل کر سکتا ہے یا نہیں؟ —

جواب: یہ سوال ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ کہے کہ موسم صیف کے لمبے دنوں میں پیاس سے برا حال ہو جاتا ہے

توکیا تشنگی دور کرنے کیلئے روزے میں پانی پینے کی اجازت ہے ؟ (۲) اللہ تعالیٰ نے اعتکاف کو اس پر فرض تو نہیں کیا جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ یہ بہت مشکل عبادت ہے تو اس کو اس دس دن کی اس مشقت اٹھانے کیلئے کون مجبور کر رہا ہے ؟ (۳) کسی مسنون عبادت کی شرعی حدود میں ترمیم کا مطالبہ کرنے سے بہتر یہ ہے کہ وہ اس عبادت کو اپنے ذمہ پر نہ لے، البتہ حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ فرماتے تھے کہ بنگالی لوگ ہر دن غسل کرنے کا عادی ہے لہٰذا وہ اگر ضروری حاجات کیلئے نکلے تو بغیر ٹھہرے ہوئے نہایت جلدی سے تالاب میں ایک غوطہ لگا لینے سے شاید اعتکاف میں خلل پیدا نہ ہو۔ حدیث: عن ابن عمرؓ ...... قال کنت نذرت فی الجاهلیة ان اعتکف لیلة فی المسجد الحرام قال فاوف بنذرك

تشریح:۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور اسلام کے ظہور سے قبل عرب میں جو معاشرہ تھا اسے زمانہ جاہلیت کہا جاتا ہے یہاں دو مسئلہ خلافیہ ہیں **اختلاف فی نذر الجاهلیة**

مذاهب (۱) زمانہ جاہلیت میں اگر کوئی مشرک اعتکاف یا صدقے وغیرہ کی نذر کرے تو قبول اسلام کے بعد شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اس کا ایفاء واجب ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک نذر ہی صحیح نہیں ہوتی۔ لہٰذا ایفاء کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

دلیل شوافعؒ و حنابلہؒ حدیث الباب میں حضرتؐ کا ارشاد فَاَوْفِ بِنَذْرِكَ ہے

دلیل احنافؒ و موالکؒ حدیث: عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ مرفوعًا انما النذر مما ابتغی به وجه الله تعالیٰ (طحاوی) چونکہ فعل کفار لوجہ اللہ نہیں ہوتا ہے اور انکے اندر نذر کی اہلیت بھی نہیں ہوتی ہے لہٰذا انکی نذر صحیح نہیں **جوابات** (۱) اوف بنذرك کا حکم عمرؓ کو تسلی خاطر کیلئے بطور استحباب دیا تھا۔ (۲) جاہلیت سے مراد قریب بجاہلیت یعنی ابتدائے اسلام ہے لہٰذا نذر پوری کرنا واجب تھا اگر چاہئے۔ **صوم اعتکاف نذر** اعتکاف نذر کیلئے صوم ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے **مذاهب** (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ کے نزدیک اعتکاف نذر کیلئے صوم شرط نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک صوم شرط ہے

دلیل شوافع حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں اعتکف لیلة کا ذکر ہے اور رات محل صوم نہیں۔ معلوم ہوا اعتکاف نذر کیلئے روزہ شرط نہیں **دلیل احناف** (۱) حدیث عائشہؓ ولا اعتکاف الا بصوم (ابو داؤد مشکوٰۃ ص ۱۸۳) (۲) عن ابن عباسؓ و ابن عمرؓ قالا لا اعتکف بصوم (بیہقی) (۳) قوله تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل ولا تباشروهن وانتم عاکفون فی المساجد (الآیۃ)

یہاں صوم کے ساتھ اعتکاف کو ذکر کرنے سے اعتکاف کیلئے صوم ضروری ہونے کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے **جوابات** (۱) یہ روایت مختصر ہے دراصل یہ نذر رات ودن دونوں کی تھی چنانچہ صحیح بخاری ص۲۷۵ ج۱ میں ہے انه كان اعتكاف يوم في الجاهلية اور مسلم ص۲ میں ہے انی نذرت فی الجاهلية ان اعتكف يوما في المسجد الحرام اور ابو داؤد وزنی میں یوما ولیلة مذکور ہے لہذا حدیث الباب میں لیلة مع یومها مراد ہے چنانچہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے جمیع طرق تلاش کرنے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل روایت میں یوما ولیلة کا ذکر کیا (۲) ابن حجرؒ نے کہا یہ امر استحباب کیلئے ہے اور اعتکاف مستحب میں بالاتفاق روزہ شرط نہیں اور اختلاف تو وجوبی اعتکاف میں جس کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں ہے۔

اعتکاف کی ابتداء حدیث: عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل فى معتكفه

مسئلہ خلافیہ **مذاہب** (۱) احمدؒ، فی روایة اوزاعیؒ ثوریؒ، اور لیثؒ کے نزدیک ابتداء اعتکاف رمضان کے اکیس تاریخ صبح کی نماز کے بعد سے ہوتا ہے (۲) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہئے **دلیل احمدؒ و اوزاعیؒ وغیرہ** حدیث الباب کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز کے بعد جائے اعتکاف میں جا بیٹھے

دلیل جمہور عن ابن عمرؓ انه عليه السلام كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان (مسلم) اور لفظ عشر بغیر تاء لیالی کی صفت ہوتی ہے اور دس راتیں اس وقت ہوگی جب کہ اکیسویں رات بھی اعتکاف میں شمار ہو یہ اس وقت ہوگا جبکہ بیس تاریخ کو غروب شمس سے پہلے اعتکاف میں داخل ہو جائے اسی طرح اور بھی چند روایات ہیں **جواب** حدیث الباب سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فجر جائے اعتکاف پر خیمہ لگوایا اور خیمہ لگوا کر خیمہ میں داخل ہوا تو آپؐ مسجد میں بیس تاریخ غروب شمس کے وقت داخل ہوگئے تو معتکفہ سے مراد مسجد نہیں بلکہ خاص جگہ مراد ہے چنانچہ آپؐ کے خیمے کے ساتھ حضرت زینبؓ نے خیمہ لگوایا پھر باقی ازواج نے بھی خیمہ لگوائے آنحضرتؐ کو یہ عمل ناگوار معلوم ہوا اور آپؐ نے سب خیمے کھلوا دئے آپؐ کی ناگواری کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے خیال میں ازواجؓ نے ایک دوسری کی ضد میں خیمے لگوائے تھے (۲) ابو یعلیؒ نے الفجر سے بیس تاریخ کا فجر مراد لیا ہے یعنی مسابقت بالخیر کی نیت سے پہلے دن بعد الفجر اعتکاف کا ابتداء کر دئے تھے

حدیث عنہا۔۔ ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع مسئلہ خلافیہ۔ مذاہب
(۱) عروہؒ عطاءؒ حسن بصریؒ شافعیؒ (فی الروایۃ المشہورہ) اور مالکؒ (فی المدونہ) کے نزدیک صحت اعتکاف کیلئے جمعہ کی مسجد ضروری ہے یہ علیؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ احمدؒ شافعیؒ (فی قول جدید) اسحقؒ اور ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک اعتکاف ہر مسجد میں درست ہے جہاں پانچوں وقت کی نماز جماعت سے پڑھی جاتی ہیں۔

دلائل عروہؒ وغیرہ (۱) حدیث الباب (۲) جمعہ کی نماز فرض ہے اور جمعہ کی مسجد میں اعتکاف لینے سے جمعہ کیلئے نکلنا نہ پڑیگا لہذا وہاں اعتکاف لینا چاہیئے۔ **دلیل ابو حنیفہؒ، احمدؒ وغیرہ۔** قولہ تعالیٰ ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد۔ یہاں لفظ مساجد جمع اور عام ہے۔ لہذا ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہونا چاہیئے **جوابات** (۱) اگر حدیث الباب میں مسجد جامع سے جمعہ کی مسجد مراد لیجائے تو اسکا مفہوم یہ ہوگا کہ اعتکاف جامع مسجد میں افضل ہے چنانچہ علماء لکھتے ہیں کہ افضل اعتکاف وہ ہے جو مسجد حرام میں ہو پھر جو مسجد نبوی میں ہو پھر وہ جو مسجد اقصیٰ میں ہو پھر وہ جو جامع مسجد میں ہو پھر وہ جو اس مسجد میں ہو جس میں نمازی بہت ہو (۲) مسجد جامع سے مراد وہ مسجد ہے جس میں لوگ باجماعت نماز پڑھتے ہوں (۳) نص قرآنی کے مقابلے میں قیاس قابل حجت نہیں (عمدۃ القاری ص ۱۴۱/۱۱ وغیرہ)

کتاب فضائل القرآن

قرآن مصدر بمعنی مقروء PAST PARTICIPLE یعنی جسکو پڑھا گیا اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اسکو عموماً نمازیں اور دینی محافل وغیرہ میں پڑھا جاتا ہے قرآن کی اتنی آیتوں کو یاد کرنا کہ جن سے نماز ہو جائے ہر مسلمان پر فرض عین ہے پورا قرآن یاد کرنا فرض کفایہ ہے اور اسکے احکام کو جاننا اور سیکھنا نفل نماز سے اولی ہے قرآن کلام اللہ کے ناموں سے ایک نام ہے امام الحرمین ابو المعالیؒ نے قرآن کے پچپن نام شمار کئے ہیں اور بعض حضرات نے انکی تعداد نوے سے تجاوز بتائی ہے قاضی ابو بکر عربی کے نزدیک علوم القرآن تین لاکھ نوے ہزار اٹھ سو علوم کا مجموعہ ہے (التفسیرات الاحمدیہ ص ۳) دوسری ایک کتاب میں ہے کہ ان الشیخ ابراھیم المعتولی اخرج من سورۃ الفاتحۃ مأتی الف و سبعۃ و اربعین الفاً و تسع ماۃ و تسعۃ و تسعین علماً اسکی تفصیلی بحث بندہ کی تصنیف زہر النجوم لمعرفۃ الفنون والعلوم میں ملاحظہ ہو۔ علماء کے مابین اختلاف ہے کہ قرآن شریف کے ہر ہر جزء فضیلت

مذاہب مالکؒ (فی روایۃ) ابوالحسن اشعریؒ اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ وغیرہ کے نزدیک ہر اجزاء قرآن کی حیثیت سے برابر ہے یا بعض اجزاء بعض اجزاء سے افضل ہے۔ متساوی ہیں۔ (۲) جمہور علماء کے نزدیک بعض بعض سے افضل ہیں۔ **دلیل مالکؒ وغیرہ** قرآن کلام اللہ ہے اگر بعض کو بعض سے افضل کیا جائے تو مفضول علیہ کا نقص لازم آئیگا یہ شان باری تعالیٰ میں محال ہے

دلائل جمہور چونکہ یہ روایات کثیرہ سے ثابت ہے قال علیہ السلام یٰسٓ قلب القرآن و فاتحۃ الکتاب افضل سور القرآن و آیۃ الکرسی سیدۃ آی القرآن و قل ہو اللہ احد تعدل ثلث القرآن وغیر ذالک ان سے صراحۃً آیات و سورہ بعض بعض سے افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما قال الشاعر ؎

در بیان در فصاحت کئے بود یکساں سخن ☆ گرچہ گوئندہ بود چوں حافظ و چوں اصمعی

در کلام ایزد بیچوں کہ وحی منزل ست ☆ کئے بود تبت یدا چوں قیل یا ارض ابلعی

جواب انکا قیاس صحیح نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا قول تلک الرسل فضلنا بعضہم علی بعض (الآیۃ) سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض انبیاء بعض انبیاء سے افضل ہیں اس سے تو کسی کی شان نبوت میں نقص نہیں آتا ایسا ہی یہاں بھی نقص لازم نہیں آئیگا ہاں یہ فضیلت بعض کے نزدیک اجر و ثواب کے اعتبار سے ہے اور بعض کے نزدیک بحیثیت الفاظ و معانی عجیبہ کے اعتبار سے۔ اور قرآن کریم کا ہر ہر لفظ بھی بلاغت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہے واضح رہے کہ کسی زبان کا کوئی شاعر یا ادیب خواہ اپنے فن میں کمالیت کی چوٹی پر پہنچ گیا ہو یہ ہرگز دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کے کلام میں کہیں بھی کوئی لفظ غیر فصیح استعمال نہیں ہوا لیکن پورے قرآن میں الحمد سے لیکر والناس تک صرف یہ کہ کہیں کوئی ایک لفظ بھی غیر فصیح نہیں ہے بلکہ ہر لفظ جس مقام پر آیا ہے وہ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے ایسا اٹل ہے کہ اسے بدل کر اس قسم کی فصاحت و بلاغت کی ساتھ دوسرا لفظ لانا ممکن نہیں ہے مثلاً ارض کی جمع ارضون اراضی آتی ہے۔ لیکن یہ دونوں ثقیل اور غیر فصیح سمجھی جاتی ہیں اس لئے جہاں سات زمینوں کا ذکر کرنا تھا وہاں قرآن نے اس صیغہ جمع سے احتراز کرکے ایسی خوبصورت تعبیر اختیار کی کہ ادائے مفہوم کے ساتھ ساتھ حسن میں بھی چند در چند اضافہ ہوگیا ارشاد ہے اللہ الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلھن دیکھئے یہاں سماء کی جمع تو لائی گئی لیکن قرآن نے ارض کی جمع لانے کے بجائے اسکے مفہوم کو ادا کرنے کیلئے من الارض مثلھن کی تعبیر اختیار فرمائی جس کے اسرار و نکات پر جس قدر غور کیجئے معجزانہ بلاغت کا دریا موجزن نظر آتی ہے۔ فی حدیث عقبۃ بن عامرؓ فیعلم او یقرأ آیتین من کتاب اللہ خیر لہ من ناقتین۔

یعنی کتاب اللہ کی دو آیتیں کسی کو سکھانا یا خود پڑھنا تو اس کیلئے دو اونٹنیوں سے بہتر ہے
اشکال قرآن کی ایک آیت تو دنیا و مافیہا سے بہتر ہے اور اونٹ اس کی بنسبت کوئی چیز بھی نہیں پھر اس کے
ذریعہ سے افضلیت قرآن کیسے بیان کیا گیا **جوابات** (۱) لوگ دنیا کے مال و متاع حاصل کرنے میں نہایت
مشقت جھیلتے ہیں حالانکہ اشتغال بامور الدینیہ (کالقرآن) اس سے بہت بہتر ہے آپؐ نے
اس کو سمجھانے کیلئے بطریق تمثیل اونٹ کا ذکر فرمایا اس لئے کہ اہل عرب کوہان والا اونٹ کو زیادہ
پسند کرتے تھے لہذا بڑے بلیغ اسلوب کے ساتھ انسان کیلئے دنیا فانی (کالناقۃ) سے نفرت دلائی (۲) اس
سے مراد یہ ہے کہ تعلیم قرآن سے دنیوی امور میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے مثلاً رزق کا بڑھنا اور معاملہ
آخرت میں تو وہ دنیا و مافیہا سے بہتر ہے اس کا اصل مقصد تعلیم قرآن کی طرف ترغیب دینا ہے
فی حدیث ابی سعید بن المعلیؓ الم یقل اللہ استجیبوا للّٰہ وللرسول اذا دعاکم۔ آپؐ نے فرمایا
کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں کہا ہے کہ اللہ اور رسول کا جواب دو جبکہ رسول اللہ تمہیں بلائیں **تشریح**
اس سے معلوم ہوا کہ حضور پر نورؐ کو نماز کی حالت میں جواب دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی تھی جیسا
کہ نماز میں آپؐ کو بلفظ خطاب درود بھیجنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ قولہ انک قلت لاعلمنک
اعظم سورۃ من القرآن قال الحمد للّٰہ رب العلمین هی السبع المثانی۔ یہاں سورۂ فاتحہ کو اعظم
سورہ کہا گیا کیونکہ اس کے الفاظ کے اختصار کے باوجود اس کے فوائد و معانی بہت زیادہ
ہیں عارفین نے کہا کہ جو مضامین کتب سابقہ میں ہیں وہ سب قرآن مجید میں ہیں اور قرآن میں
جتنے مضامین ہیں وہ سب اجمالاً سورۂ فاتحہ میں ہیں اس لئے اسکو ام القرآن کہا جاتا ہے اور
جو کچھ سورۂ فاتحہ میں ہے وہ سب بسم اللہ میں ہے اور جو کچھ بسم اللہ میں ہے وہ سب حرف بار
کے اندر ہے کیونکہ پورے قرآن کا مقصد تعلق مع اللہ ہے اور بار الصاق کیلئے ہے پھر یہ سب کچھ
نقطہ بار کے اندر ہے کیونکہ ان سب کا مقصد وحدانیت باری تعالیٰ ہے اور وہ نقطۂ بار سے
ظاہر ہوتی ہے (تفسیر کبیر وغیرہ) **قولہ السبع المثانی** کہہ کر قرآن حکیم کی اس آیت کیطرف
اشارہ ہے وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ۔ یعنی ہم نے وہ سات آیتیں عطا
کی ہیں جو نماز میں باربار پڑھی جاتی ہیں اصل میں مثانی وہ سورتیں جن میں سو سے کم آیتیں ہوں و عد
الفاتحہ لکثرۃ معانیھا (الکوکب ص ۱۷۰/۲) **قولہ والقرآن العظیم** اس سے بھی سورۂ فاتحہ مراد ہے
کیونکہ وہ بحیثیت معانی کثیرہ اور فوائد بے انتہا کے قرآن کا جزء اعظم ہے اس لئے مبالغۃ

اسکو قرآن عظیم کہا گیا۔

۶۹۰

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال وکلنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی اٰخر الحدیث قال ذالك شیطان۔ **اشکال** حضرت ابوہریرۃ رضؓ سے مروی ایک حدیث جو بخاری ص ۶۶ ج ۱ میں ہے کہ نبی ص نے ایک شیطان کو پکڑ کر مسجد کے ستونوں سے باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا پھر چھوڑ دیا تاکہ حضرت سلیمان ع کی تسخیر قوم جن کی خصوصیت باطل نہ ہو جائے اور حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضؓ نے ایک شیطان کو روک رکھا جس سے حضرت سلیمان ع کی خصوصیت باطل ہونا لازم آتی ہے۔

جوابات۔ (۱) حضرت م نے ایسے شیطان کو باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا جو تمام شیطانوں کا سردار تھا جس کی تسخیر سے تمام شیطانوں پر قابو پانا لازم آتا ہے اور اس سے حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مشابہت بھی لازم آتی ہے اور حدیث الباب میں ایک خاص چھوٹا شیطان مراد ہے جس کی تسخیر سے مشابہت سلیمان لازم نہیں آتی (۲) آنحضرت ص کے پاس شیطان اپنی اصل صورت پر آیا تھا جیسا کہ شیاطین سلیمان ع کے پاس آتے تھے ابوہریرہ رضؓ کے پاس شیطان انسانی صورت میں آیا تھا لہذا اس سے مشابہت لازم نہیں آتی اسکے

مفتی محمد یوسف انصاری ۲/ ذی القعدہ ۱۴۲۵ھ مطابق ۶ دسمبر ۲۰۰۴

سورۂ اخلاص قل یا ایہا الکافرون اور اذا زلزلت کے فضائل

عنہ ای ابی الدرداء۔۔۔۔ قال قل ھو اللہ احد تعدل ثلث القرآن۔ قاضی عیاض رحؒ نے کہا کہ سورۂ اخلاص کو جو ثلث القرآن کہا گیا یہ مضامین کے اعتبار سے ہے کیونکہ قرآن میں بنیادی طور پر تین قسم کے مضمون مذکور ہیں قصص، احکام، توحید اور سورۂ اخلاص تیسری قسم توحید کے نہایت اونچا اور بلیغ انداز پر مشتمل ہے اور یہ پہلی دو قسموں کیلئے اصل بھی ہے (۲) یا ثواب کے اعتبار سے سورۂ اخلاص ثلث القرآن ہے یعنی جسنے قل ہو اللہ پڑھا اس کو اس شخص کے برابر ثواب ملیگا کہ جسنے تہائی قرآن پڑھا ہو (۳) یہ سورہ اس تہائی قرآن کا برابر ہے کہ جس میں سورۂ اخلاص نہ ہو۔

(۴) قال الطیبی و ذالك لان القرآن علی ثلثۃ انحاء قصص واحکام وصفات اللہ تعالیٰ وقل ھو اللہ احد متمحضۃ للصفات فھی ثلث القرآن (مرقاۃ ص ۲۶۷ ج ۴ وغیرہ۔) اس طرح قل یا ایہا الکافرون کو چوتھائی قرآن کے برابر کہا گیا یہ اس طرح ہے کہ قرآن میں توحید نبوت احکام، قصص یہ چاروں مذکور ہیں اور اس سورہ میں انمیں سے توحید کا بیان اعلیٰ بہت

اسلئے یہ سورہ چوتھائی قرآن کے برابر ہوا اور قرآن میں مبدأ و معاد کا بیان ہے اور چونکہ اذازلزلت میں معاد کا بہت عمدہ انداز میں ذکر کیا گیا اس لئے یہ سورہ آدھے قرآن کے برابر ہوا۔

الفصل الثانی فی حدیث عبد الرحمن بن عوفؓ لہا ظہر وبطن۔ اس کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰة ص۲۶۴/۱ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث عن عقبۃ بن عامرؓ لوجعل القرآن فی اھاب ثم القی فی النار ما احترق

تشریح (۱) یہ درحقیقت آنحضرتؐ کے زمانہ میں قرآن مجید کا ایک معجزہ تھا کہ اسے اگر کسی کھال وغیرہ میں لپیٹ کر آگ میں ڈالتے تو اس پر آگ اثر انداز نہ ہوتی (۲) بعض نے کہا کھال سے مراد انسان کا قلب ہے یعنی جس شخص کے قلب میں قرآن مجید کی روشنی فروزاں ہو اور قرآن پر عمل کرتا ہو تو وہ دوزخ کی آگ وعذاب سے محفوظ رہیگا (مرقاة ص۲۶۳/۴ وغیرہ) فی حدیث نعمان بن بشیر بالفی عام اللہ تعالی نے زمین و آسمان کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے کتاب لکھی یعنی لوح محفوظ میں فرشتوں کو لکھنے کا حکم دیا" اور عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے آسمان و زمین کو پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے مخلوقات کی تقدیروں کو لکھا ہے فتعارضا۔ **جوابات**۔

(۱) قال الملاعلی قاریؒ: لاتنافی کتابۃ الکتاب المذکور بالفی عام لجواز اختلاف الکتابۃ فی اللوح (۲) ولجواز ان لایراد بہ التحدید بل مجرد السبق الدال علی الشرف (۳) ولجواز مغایرة الکتابین (مرقاة ص۲۶۳/۴) اس کی کچھ تفصیل ایضاح المشکوٰة ص۱۶۷/۱ میں ملاحظہ ہو

معوذتین کی فضیلت اور ابن مسعود کی طرف معوذتین کے انکار کی نسبت

حدیث:۔ عن عقبۃ بن عامرؓ...... یتعوذ باعوذ برب الفلق و اعوذ برب الناس

تشریح آفات و بلیات کے وقت اللہ تعالی کی پناہ طلب کرنے میں یہ دونوں سورتیں سب سے افضل ہیں **اشکال** مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں عاصم سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھتے تھے اسی طرح عبد الرحمن بن یزید نخعیؒ سے مروی ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ مصاحف سے معوذتین کو کھرچ کر نکال دیتے تھے اور کہتے تھے یہ کتاب اللہ نہیں ہے (طبرانی، ابن مردویہ وغیرہ)

جوابات تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ معوذتین قرآن کریم میں شامل ہے اس کا منکر کافر ہے اور ابن مسعودؓ کے متعلق جو روایات نقل کی گئیں یہ صحیح نہیں۔

ابن حزمؒ نے محلی میں اور امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اس نقل کو باطل قرار دیا ہے (۲) ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں اگر بالفرض یہ روایات صحیح بھی ہوں تو اسکی توجیہ یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک معوذتین کا قرآن ہونا ثابت تھا لیکن انکے نزدیک خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معوذتین کا قرآن میں لکھوانا ثابت نہیں تھا (اگرچہ دوسرے تمام صحابہؓ کے نزدیک لکھوانا بھی ثابت تھا) اس لئے ابن مسعودؓ معوذتین کے لکھنے پر رد فرماتے تھے (۳) فی نفسہٖ اگرچہ معوذتین کا قرآن ہونا تواتر ہے لیکن ابن مسعودؓ کے نزدیک یہ تواتر نہیں تھا (۴) بعض صحابہ کا اختلاف وہ اخبار آحاد کے حکم میں ہے اور آحاد میں اتنی قوت نہیں ہے کہ وہ تواتر کے مزاحم ہو سکیں کیونکہ ظن یقین کے معارض نہیں ہو سکتا (فتح الباری صـ ۷۴۳/۸، روح المعانی صـ ۲۷۹/۳۰ وغیرہ)

حدیث عنہ (ابی ہریرۃؓ) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس منا من لم یتغن بالقرآن

تشریح | تغنی بالقرآن کے متعدد معانی بیان کئے گئے (۱) خوش الحانی کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے زَیِّنُوا القرآن باصواتکم علماء کے مابین حسن صوت سے قرآن پڑھنے کے متعلق کچھ اختلاف ہے مذاہب (۱) مالکؒ کے نزدیک خوش الحانی سے قرآن پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ اس سے خشوع خضوع نہیں رہتا (۲) ابوحنیفہؒ شافعیؒ (فی قول واحد) کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ تجوید و قرأت کے قوانین کے تابع ہو کر پڑھے۔ دلیل حدیث الباب وغیرہ ہے مثلاً جہاں مد نہ ہو وہاں مد کے ساتھ پڑھے اور جہاں مد ہو وہاں مد نہ پڑھے یا غنہ کے طول و قصر میں خلاف قواعد پڑھے تو ایسی خوش الحانی مکروہ ہے۔ (۲) بالجہر صاف واضح طور پر پڑھنا (۳) سفیان بن عیینہؒ سے منقول ہے کہ اس سے استغنار عن الناس مراد ہے یعنی جسکو اللہ تعالیٰ نے علوم قرآن سے نوازا اس کیلئے مناسب ہے کہ اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے لوگوں سے بے نیاز ہو جائے (۴) استغنال بالقرآن مراد ہے یا (۵) اس سے مراد یہ ہے جو شخص تنہا متفکر بیٹھا ہے اس کیلئے مناسب ہے کہ وہ گیت وغیرہ کے بجائے خوش الحانی کے ساتھ قرآن کریم پڑھتے رہے (اکمال اکمال المعلم صـ ۴۱۲/۲۔ شرح صحیح مسلم صـ ۲۶۸/۱ وغیرہ۔)

حدیث عن انسؓ..... ان اللہ امرنی ان اقرأ علیک القرآن تشریح - اس حدیث سے حسب ذیل فوائد حاصل ہوتے ہیں (۱) علم تجوید کے ماہر کے سامنے قرآن سنانا مستحب ہے خواہ قرآن سنانے والا سننے والے سے افضل ہو۔

(۱) حضرت اُبی بن کعبؓ کی عظیم فضیلت اور امتیاز و شرف کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبیؓ کو قرآن مجید سنایا (۳) حضرت اُبیؓ کی اور ایک فضیلت یہ ہے کہ اللہ تعٰ نے انکا نام لیا (۴) خوشی کی خبر سننے کے بعد رونے کا جواز وغیرہ

سوال حضرت ابی بن کعبؓ کو قرآن سنانے کا حکم کیوں دیا؟ **جوابات** (۱) تاکہ کوئی شخص کسی کو قرآن مجید سنانے میں عار محسوس نہ کرے (۲) تجوید میں اُبی بن کعبؓ کا مرتبہ تمام صحابہ میں فائق تھا اس پر دلیل بنے (۳) اُبیؓ کو قرآن مجید یاد ہو جائے اور حضرت ﷺ سے قرآن مجید پڑھنے کا طریقہ بھی سیکھ لیں۔

حدیث:- عن عبد الله بن عمرو...... قال لو یفقہ من قرأ القران فی اقل من ثلاث ــ

تشریح جس شخص نے تین دن یا تین رات سے کم میں قرآن ختم کیا وہ قرآن کے ظاہری معنی تو سمجھ سکتا ہے لیکن قرآن کے حقائق و معارف و نکات تک اسکی رسائی نہیں ہوتی سلف میں سے بعض لوگوں نے اس حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے تین دن سے کم میں ختم کرنیکو مکروہ سمجھتے تھے لیکن حضرت عثمانؓ اور تمیم داریؒ اور ابو حنیفہؒ کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ ایک رکعت میں ایک قرآن ختم کرتے تھے لہذا حدیث الباب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو کم فہم ہوتے ہیں اور جو اگر تین دن سے کم میں قرآن ختم کریں تو اسکے ظاہری معنی بھی نہ سمجھ سکتے ہوں اور اکثر صحابہ وغیرہم کا بھی معمول تھا کہ وہ سات دن میں قرآن ختم کرتے تھے کیونکہ نبی ﷺ نے عبد اللہ بن عمرؓ سے فرمایا کہ قرآن سات دن میں ختم کرو۔ اور اس پر زیادتی نہ کرو مشائخ اصطلاح میں اسکو ختم الاحزاب کہا جاتا ہے اور اس ختم کا طریقہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز ابتدائے قرآن سے سورۂ مائدہ کے آخر تک بروز سنیچر سورہ انعام سے سورۂ توبہ کے آخر تک اتوار کو سورۂ یونس سے سورۂ مریم کے آخر تک پیر کو سورۂ طٰہٰ سے سورۂ قصص کے آخر تک منگل کو سورۂ عنکبوت سے سورۂ صٓ کے آخر تک بدھ کو سورۂ زمر سے سورۂ رحمٰن کے آخر تک اور جمعرات کو سورۂ واقعہ سے آخر قرآن تک پڑھا جاتے یہ اکثر حاجات کی تکمیل کیلئے مجرب ہے۔ اس طرح "فمی بشوق" کی ترتیب کے ساتھ ختم قرآن بھی مجرب ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ فآ سے سورۂ فاتحہ کی طرف میمؔ سے مائدہ کی طرف یؔ سے یونس کی طرف بؔ سے بنی اسرائیل کی طرف شؔ سے شعراء کی طرف وؔ سے والصفات کی طرف اور قؔ سے سورۂ قٓ کی طرف اشارہ ہے یہ ترتیب حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے مظاہر حق جلد ۲ صـ ۶۱ وغیرہ

تاریخ حفاظت قرآن: الفصل الثالث عن زید بن ثابتؓ قال ارسل الیّ ابوبکر ....حتی شرح اللہ صدری (مشکوۃ ص۱۹۳)

عہدِ رسالتؐ میں حفاظتِ قرآن: قرآن کریم چونکہ ایک ہی دفعہ پورا کا پورا نازل نہیں ہوا، بلکہ اس کی مختلف آیات ضرورت اور حالات کی مناسبت سے نازل کی جاتی رہی ہیں، اس لئے عہدِ رسالتؐ میں یہ ممکن نہیں تھا کہ شروع ہی سے اُسے کتابی شکل میں لکھ کر محفوظ کرلیا جائے چنانچہ ابتدائے اسلام میں قرآن کریم کی حفاظت کے لئے سب سے زیادہ زور حافظہ پر دیا گیا، شروع شروع میں جب وحی نازل ہوتی تو آپؐ اس کے الفاظ کو اُسی وقت دُہرانے لگتے تھے، تاکہ وہ اچھی طرح یاد ہوجائیں، اس پر سورۂ قیامہ کی آیات میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہدایت فرمائی کہ قرآن کریم کو یادرکھنے کے لئے آپ کو عینِ نزولِ وحی کے وقت جلدی جلدی الفاظ دُہرانے کی ضرورت نہیں، اللہ تعالیٰ خود آپ میں ایسا حافظہ پیدا فرمادے گا کہ ایک مرتبہ نزولِ وحی کے بعد آپؐ اُسے بھول نہیں سکیں گے، چنانچہ یہی ہوا کہ ادھر آپ پر آیاتِ قرآنی نازل ہوتیں اور ادھر وہ آپ کو یاد ہوجاتیں، اس طرح سرکار دوعالمﷺ کا سینہ مبارک قرآن کریم کا سب سے زیادہ محفوظ گنجینہ تھا، جس میں کسی ادنی غلطی یا ترمیم وتغیر کا امکان نہیں تھا، پھر آپ مزید احتیاط کے طور پر ہر سال رمضان کے مہینے میں حضرت جبرائیلؑ کو سنایا کرتے تھے اور جس سال اپ کی وفات ہوئی اس سال آپؐ نے دومرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ دور کیا (صحیح بخاری مع فتح الباری، ج۹/ص۳۶) پھر آپ صحابۂ کرامؓ کو قرآن کریم کے معانی کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے، بلکہ انہیں اس کے الفاظ بھی یاد کراتے تھے، اور خود صحابۂ کرام کو قرآن کریم سیکھنے اور اسے یادرکھنے کا اتنا شوق تھا کہ ہر شخص اس معاملہ میں دوسرے سے آگے بڑھنے کی فکر میں رہتا تھا، بعض عورتوں نے اپنے شوہروں سے سوائے اس کے کوئی مہر طلب نہیں کیا کہ وہ انہیں قرآن کریم کی تعلیم دیں گے، سینکڑوں صحابہؓ نے اپنے آپ کو ہر غمِ ماسوا سے آزاد کرکے اپنی زندگی اسی کام کے لئے وقف کردی تھی، وہ قرآن کریم کو نہ صرف یاد کرتے بلکہ راتوں کو نماز میں اسے دہراتے رہتے تھے، حضرت عبادہ بن صامتؓ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہجرت کرکے مکۂ مکرمہ سے مدینۂ طیبہ آتا تو آپؐ اُسے ہم انصاریوں میں سے کسی کے حوالے فرمادیتے، تاکہ وہ اسے قرآن سکھائے، اور مسجدِ نبویؐ میں قرآن سیکھنے سکھانے والوں کی آوازوں کا اتنا

شور ہونے لگا کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ تاکید فرمانی پڑی کہ اپنی آوازیں پست کرو، تاکہ کوئی مغالطہ پیش نہ آئے (مناہل العرفان ۱/۲۳۴) چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں صحابۂ کرامؓ کی ایک ایسی بڑی جماعت تیار ہوگئی جسے قرآن کریم از بر حفظ تھا، اس جماعت میں خلفائے راشدین کے علاوہ حضرت طلحہؓ، حضرت سعدؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عمرو بن عاصؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت عبداللہ بن السائبؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں

غرض ابتدائے اسلام میں زیادہ زور حفظ قرآن پر دیا گیا، اور اس وقت کے حالات میں یہی طریقہ زیادہ محفوظ اور قابل اعتماد تھا، اس لئے کہ اس زمانے میں لکھنے پڑھنے والوں کی تعداد بہت کم تھی، کتابوں کو شائع کرنے کے لئے پریس وغیرہ کے ذرائع موجود نہ تھے، اس لئے اگر صرف لکھنے پر اعتماد کیا جاتا تو نہ قرآن کریم کی وسیع پیانے پر اشاعت ہوسکتی، اور نہ اس کی قابل اعتماد حفاظت، اس کے بجائے اللہ تعالیٰ نے اہل عرب کو حافظے کی ایسی قوت عطا فرمادی تھی کہ ایک ایک شخص ہزاروں اشعار کا حافظ ہوتا تھا، اور معمولی معمولی دیہاتیوں کو اپنے اور اپنے خاندان ہی کے نہیں ان کے گھوڑوں تک کے نسب نامے یاد ہوتے تھے، اس لئے قرآن کریم کی حفاظت میں اسی قوت حافظہ سے کام لیا گیا، اور اسی کے ذریعہ قرآن کریم کی آیات اور سورتیں عرب کے گوشے گوشے میں پہنچ گئیں۔

<u>کتابتِ وحی:</u> قرآنِ کریم کو حفظ کرانے کے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کو لکھوانے کا بھی خاص اہتمام فرمایا، حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ میں آپؐ کے لئے وحی کی کتابت کرتا تھا، جب آپؐ پر وحی نازل ہوتی تو آپ ﷺ کو سخت گرمی لگتی، اور آپؐ کے جسم اطہر پر پسینہ کے قطرے موتیوں کی طرح ڈھلکنے لگتے تھے، پھر جب آپؐ سے یہ کیفیت ختم ہوجاتی تو میں مونڈھے کی کوئی ہڈی یا (کسی اور چیز کا) ٹکڑا لے کر خدمت میں حاضر ہوتا، آپ لکھواتے رہتے، اور میں لکھتا جاتا، یہاں تک کہ جب میں لکھ کر فارغ ہوتا تو قرآن کو نقل کرنے کے بوجھ سے مجھے یوں محسوس ہوتا جیسے میری ٹانگ ٹوٹنے والی ہے اور میں کبھی چل نہیں سکوں گا بہر حال جب میں فارغ ہوتا تو آپؐ فرماتے پڑھو اور میں پڑھ کر سناتا، اگر اس میں کوئی فروگذاشت ہوتی

تو آپؐ اس کی اصلاح فرمادیتے اور پھر اسے لوگوں کے سامنے لے آتے (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۵۶ بحوالہ طبرانی)

حضرت زید بن ثابتؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہؓ کتابتِ وحی کے فرائض انجام دیتے تھے جن میں خلفائے راشدینؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زبیر بن عوامؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت خالد بن الولیدؓ، حضرت ثابت بن قیسؓ، حضرت ابان بن سعیدؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری ج ۹ ص ۱۸ اور زاد المعاد ج ۱ ص ۱۳۰)

اس طرح عہد رسالتؐ میں قرآن کریم کا ایک نسخہ تو وہ تھا جو آنحضرت ﷺ نے اپنی نگرانی میں لکھوایا تھا، اگرچہ وہ مرتب کتاب کی شکل میں نہیں تھا، بلکہ متفرق پارچوں کی شکل میں تھا، اس کے ساتھ ہی بعض صحابۂ کرام بھی اپنی یادداشت کے لئے آیاتِ قرآنی اپنے پاس لکھ لیتے تھے، اور یہ سلسلہ اسلام کے ابتدائی عہد سے جاری تھا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے اسلام لانے سے پہلے ہی ان کی بہن اور بہنوئی کے پاس ایک صحیفہ میں آیاتِ قرآنی لکھی ہوئی تھیں (سیرت ابن ہشام)

<u>حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں جمع قرآن:</u> لیکن آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں قرآن کریم کے جتنے نسخے لکھے گئے تھے انکی کیفیت یہ تھی کہ یا تو وہ متفرق اشیاء پر لکھے ہوئے تھے، کوئی آیت چمڑے پر، کوئی درخت کے پتے پر کوئی ہڈی پر، یا وہ مکمل نسخے نہیں تھے، کسی صحابی کے پاس ایک سورت لکھی ہوئی تھی، کسی کے پاس دس پانچ سورتیں اور کسی کے پاس صرف چند آیات، اور بعض صحابہؓ کے پاس آیات کے ساتھ تفسیری جملے بھی لکھے ہوئے تھے۔

اس بناء پر حضرت ابوبکرؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہ ضروری سمجھا کہ قرآن کریم کے ان منتشر حصوں کو یکجا کر کے محفوظ کر دیا جائے، انہوں نے یہ کارنامہ جن محرکات کے تحت اور جس طرح انجام دیا اس کی تفصیل حضرت زید بن ثابتؓ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ جنگ یمامہ کے فوراً بعد حضرت ابوبکرؓ نے ایک روز مجھے پیغام بھیج کر بلوایا میں ان کے پاس پہنچا تو وہاں حضرت عمرؓ بھی موجود تھے حضرت ابوبکرؓ مجھ سے فرمایا کہ "عمرؓ نے ابھی آ کر مجھ سے یہ بات کہی ہے کہ جنگ یمامہ میں قرآن کریم کے حفاظ کی ایک بڑی جماعت شہید ہوگئی، اور اگر مختلف مقامات پر قرآن کریم کے حافظ اسی طرح شہید ہوتے رہے تو مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں قرآن کریم کا ایک بڑا حصہ ناپید نہ ہو جائے، لہذا میری رائے یہ ہے کہ آپ اپنے حکم سے قرآن کریم کو جمع کروانے کا کام شروع

کر دیں'' میں نے عمرؓ سے کہا کہ جو کام آنحضرت ﷺ نے نہیں کیا وہ ہم کیسے کریں۔

عمرؓ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم ! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد عمرؓ مجھ سے بار بار یہی کہتے رہے یہاں تک کہ مجھے بھی اس پر شرح صدر ہوگئی اور اب میری رائے بھی وہی ہے جو عمرؓ کی ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ ''تم نوجوان اور سمجھدار آدمی ہو، ہمیں تمہارے بارے میں کوئی بدگمانی نہیں ہے، تم رسول اللہ ﷺ کے سامنے کتابت وحی کا کام بھی کرتے رہے ہو لہذا تم قرآن کریم کی آیتوں کو تلاش کر کے انہیں جمع کرو۔

حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کی قسم! اگر یہ حضرات مجھے کوئی پہاڑ ڈھونے کا حکم دیتے تو مجھ پر اس کا اتنا بوجھ نہ ہوتا جتنا جمع قرآن کے کام کا ہوا، میں نے ان سے کہا کہ آپ وہ کام کیسے کر رہے ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے بار بار یہی کہتے رہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرا سینہ اسی رائے کے لئے کھول دیا، جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی رائے تھی، چنانچہ میں نے قرآنی آیات کو تلاش کرنا شروع کیا، اور کھجور کی شاخوں، پتھر کی تختیوں اور لوگوں کے سینوں سے قرآن کریم کو جمع کیا (صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن)

اس موقع پر جمع قرآن کے سلسلے میں حضرت زید بن ثابتؓ کے طریق کار کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے جیسا کہ پیچھے ذکر آچکا ہے، وہ خود حافظ قرآن تھے، لہذا وہ اپنی یادداشت سے پورا قرآن لکھ سکتے تھے، ان کے علاوہ بھی سینکڑوں حفاظ اس وقت موجود تھے، ان کی ایک جماعت بنا کر بھی قرآن کریم لکھا جا سکتا تھا۔

نیز قرآن کریم کے جو نسخے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں لکھ لئے گئے تھے حضرت زیدؓ ان سے بھی قرآنِ کریم نقل فرما سکتے تھے، لیکن انہوں نے احتیاط کے پیش نظر صرف کسی ایک طریقہ پر بس نہیں کیا، بلکہ ان تمام ذرائع سے بیک وقت کام لیکر اس وقت تک کوئی آیت اپنے صحیفوں میں درج نہیں کی جب تک اس کے متواتر ہونے کی تحریری اور زبانی شہادتیں نہیں مل گئیں ، اسکے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کی جو آیات اپنی نگرانی میں لکھوائی تھی وہ مختلف صحابہؓ کے پاس محفوظ تھیں، حضرت زیدؓ نے انہیں یکجا فرمایا تا کہ نیا نسخہ ان سے ہی نقل کیا جائے، چنانچہ

یہ اعلانِ عام کر دیا گیا کہ جس شخص کے پاس قرآن کریم کی جتنی آیات لکھی ہوئی موجود ہوں وہ حضرت زیدؓ کے پاس لے آئے اور جب کوئی شخص ان کے پاس قرآن کریم کی کوئی لکھی ہوئی آیت لے کر آتا تو وہ مندرجۂ ذیل چار طریقوں سے اس کی تصدیق کرتے تھے ۔

(۱) سب سے پہلے اپنی یادداشت سے اس کی توثیق کرتے تھے (۲) پھر حضرت عمرؓ بھی حافظ قرآن تھے، اور روایات سے ثابت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ان کو بھی اس کام میں حضرت زیدؓ کے ساتھ لگا دیا تھا اور جب کوئی شخص کوئی آیت لیکر آتا تھا تو حضرت زیدؓ اور حضرت عمرؓ دونوں مشترک طور پر اسے وصول کرتے تھے (فتح الباری ج ۹ ص ۱۱ بحوالۂ ابی داؤد)

(۳) کوئی لکھی ہوئی آیت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی تھی جب تک دو قابل اعتبار گواہوں نے اس بات کی گواہی نہ دے دی ہو کہ یہ آیت آنحضرت ﷺ کے سامنے لکھی گئی تھی (اتقان ج ۱ ص ۶۰) (۴) اس کے بعد ان لکھی ہوئی آیتوں کا ان مجموعوں کے ساتھ مقابلہ کیا جاتا تھا جو مختلف صحابہؓ نے تیار کر رکھے تھے (البرہان فی علوم القرآن للزرکشیؒ ج ۱ ص ۲۳۸)

حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں جمع قرآن کا یہ طریق کار ذہن میں رہی تو حضرت زید بن ثابتؓ کے اس ارشاد کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آسکتا ہے کہ سورۂ براءۃ کی آخری آیات لقد جاء کم رسول من انفسکم الخ مجھے صرف حضرت ابوخزیمہؓ کے پاس ملیں، ان کے سوا کسی اور کے پاس نہیں ملیں، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ یہ آیتیں سوائے حضرت ابوخزیمہؓ کے کسی اور کو یاد نہیں تھیں، یا کسی اور کے پاس لکھی ہوئی نہ تھیں اور ان کے سوا کسی کو ان کا جزء قرآن ہونا معلوم نہ تھا، بلکہ مطلب یہ ہے کو جو لوگ آنحضرت ﷺ کی لکھوائی ہوئی متفرق آیتیں لے لے کر آرہے تھے ان میں سے یہ آیتیں سوائے حضرت ابوخزیمہؓ کے کسی کے پاس نہیں ملیں، ورنہ جہاں تک ان آیات کے جزء قرآن ہونے کا تعلق ہے یہ بات تواتر کے ساتھ سب کو معلوم تھی، کیونکہ سینکڑوں صحابہؓ کو یاد بھی تھی، اور جن حضرات کے پاس آیات قرآنی کے مکمل مجموعے تھے ان کے پاس لکھی ہوئی بھی تھیں، لیکن آنحضرت ﷺ کی نگرانی میں الگ لکھی ہوئی صرف حضرت ابوخزیمہؓ کے پاس ملیں، کسی اور کے پاس نہیں (البرہان ج ۱ ص ۲۳۴، ۲۳۵)

بہرکیف ! حضرت زید بن ثابتؓ نے اس زبردست احتیاط کے ساتھ آیات قرآنی کو جمع کر کے انہیں کاغذ کے صحیفوں پر مرتب شکل میں تحریر فرمایا (اتقان ۱/۶۰) لیکن ہر سورہ علیحدہ

صحیفے میں لکھی گئی، اس لئے یہ نسخہ بہت سے صحیفوں پر مشتمل تھا، اصطلاح میں اس نسخہ کو ''ام'' کہا جاتا ہے اور اس کی خصوصیات یہ تھیں۔

(۱) اس نسخہ میں آیات قرآنی تو آنحضرت ﷺ کی بتائی ہوئی ترتیب کے مطابق مرتب تھیں، لیکن سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی (اتقان، حوالۂ بالا)

(۲) اس نسخہ میں قرآن کے ساتوں حروف (جن کی تشریح پیچھے آچکی ہے) جمع تھے (مناہل العرفان ج ۱ ص ۲۴۶، تاریخ القرآن للکردیؒ ص ۲۸)

(۳) اس میں وہ تمام آیتیں جمع کی گئی تھیں جن کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی تھی۔

(۴) اس نسخہ کو لکھوانے کا مقصد یہ تھا کہ ایک مرتب نسخہ تمام امت کی اجماعی تصدیق کے ساتھ تیار ہو جائے، تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

حضرت ابوبکرؓ کے لکھوائے ہوئے یہ صحیفے آپ کے پاس رہے، پھر حضرت عمرؓ کے پاس رہے، حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد انہیں ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس منتقل کر دیا گیا، پھر حضرت حفصہؓ کی وفات کے بعد مروان بن الحکم نے اسے اس خیال سے نذر آتش کر دیا کہ اس وقت حضرت عثمانؓ کے تیار کرائے ہوئے مصاحف تیار ہو چکے تھے، اور اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا تھا کہ رسم الخط اور سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے ان مصاحف کی پیروی لازم ہے، مروان بن الحکم نے سوچا کہ اب کوئی ایسا نسخہ باقی نہ رہنا چاہئے جو اس رسم الخط اور ترتیب کے خلاف ہو (فتح الباری ج ۹ ص ۱۶)

<u>حضرت عثمانؓ کے عہد میں جمع قرآن</u>: جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے تو اسلام عرب سے نکل کر روم اور ایران کے دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا، ہر نئے علاقے کے لوگ جب مسلمان ہوتے تو وہ ان مجاہدین اسلام یا ان تاجروں سے قرآن کریم سیکھتے جنکی بدولت انہیں اسلام کی نعمت حاصل ہوئی تھی، اُدھر آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا تھا، اور مختلف صحابۂ کرامؓ نے اسے آنحضرت ﷺ سے مختلف قراٗتوں کے مطابق سیکھا تھا، اسلئے ہر صحابی نے اپنے شاگردوں کو اسی قراٗت کیمطابق قرآن پڑھایا، جس کے مطابق خود انہوں نے حضورؐ سے پڑھا تھا، اس طرح قراٗتوں کا یہ اختلاف دور دراز ممالک تک پہنچ گیا، جب

لوگ اس حقیقت سے واقف تھے کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، اس وقت تک اس اختلاف سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی، لیکن جب یہ اختلاف دور دراز ممالک میں پہنچا اور یہ بات ان میں پوری طرح مشہور نہ ہو سکی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، تو اس وقت لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے بعض لوگ اپنی قرأت کو صحیح اور دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دینے لگے ان جھگڑوں سے ایک طرف تو یہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کی متواتر قرأتوں کو غلط قرار دینے کی سنگین غلطی میں مبتلا ہوں گے، دوسرے سوائے حضرت زیدؓ کے لکھے ہوئے ایک نسخہ کے جو مدینۂ طیبہ میں موجود تھا، پورے عالم اسلام میں کوئی ایسا معیاری نسخہ موجود نہ تھا جو پوری امت کے لئے حجت بن سکے، کیونکہ دوسرے نسخے انفرادی طور پر لکھے ہوئے تھے، اور ان میں ساتوں حروف کو جمع کرنے کا کوئی اہتمام نہیں تھا، اس لئے ان جھگڑوں کے تصفیہ کی قابل اعتماد صورت یہی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالم اسلام میں پھیلا دیا جائے جس میں ساتوں حروف جمع ہوں دیکھکر یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ کونسی قراءت صحیح اور کونسی غلط ہے، حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہی عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔

اس کارنامے کی تفصیل روایات حدیث سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ آرمینیا اور آذربیجان کے محاذ پر جہاد میں مشغول تھے، وہاں انہوں نے دیکھا کہ لوگوں میں قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے، چنانچہ مدینۂ طیبہ واپس آتے ہی وہ سیدھے حضرت عثمانؓ کے پاس پہونچے، اور جا کر عرض کیا کہ امیر المؤمنین ؟ قبل اس کے کہ یہ امت اللہ کی کتاب کے بارے میں یہود و نصاریٰ کی طرح اختلافات کی شکار ہو اب اس کا علاج کیجئے حضرت عثمانؓ نے پوچھا بات کیا ہے؟ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں کہا کہ میں آرمینیا کے محاذ پر جہاد میں شامل تھا وہاں میں نے دیکھا کہ شام کے لوگ ابی بن کعبؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل عراق نے نہیں سنی ہوتی اور اہل عراق عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل شام نے نہیں سنی ہوتی، اسکے نتیجہ میں ایک دوسرے کو کافر قرار دے رہے ہیں۔

حضرت عثمانؓ خود بھی اس خطرے کا احساس پہلے ہی کر چکے تھے، انہیں یہ اطلاع ملی تھی کہ خود مدینۂ طیبہ میں ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ قرآن کریم کے ایک معلم نے اپنے شاگردوں کو ایک قرأت کے مطابق قرآن پڑھایا، دوسرے معلم نے دوسرے قرأت کے مطابق اس طرح

مختلف اساتذہ کے شاگرد جب باہم ملتے تو ان میں اختلاف ہوتا، اور بعض مرتبہ یہ اختلاف اساتذہ تک پہنچ جاتا اور وہ بھی ایک دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دیتے جب حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے بھی اس خطرے کی طرف توجہ دلائی تو حضرت عثمانؓ نے جلیل القدر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا اور فرمایا کہ "مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ بعض لوگ ایک دوسرے سے اس قسم کی باتیں کہتے ہیں کہ میری قرأت تمہاری قرأت سے بہتر ہے، اور یہ بات کفر کی حد تک پہونچ سکتی ہے، لہذا آپ لوگوں کی اس بارے میں کیا رائے ہے صحابہؓ نے خود حضرت عثمانؓ سے پوچھا کہ "آپ نے کیا سوچا ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ "میری رائے یہ ہے کہ ہم تمام لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کر دیں تا کہ کوئی اختلاف اور افتراق پیش نہ آئے، صحابہؓ نے اس رائے کو پسند کر کے حضرت عثمانؓ کی تائید فرمائی۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو جمع کر کے ایک خطبہ دیا، اور اس میں فرمایا کہ تم لوگ مدینۂ طیبہ میں میرے قریب ہوتے ہوئے قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں ایک دوسرے کی تکذیب اور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہو، اس سے ظاہر ہے کہ جو لوگ مجھ سے دور ہیں وہ تو اور بھی زیادہ تکذیب اور اختلاف کرتے ہوں گے، لہذا تمام لوگ مل کر قرآن کریم کا ایسا نسخہ تیار کریں جو سب کے لئے واجب الاقتداء ہو۔

اس غرض کے لئے حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کے پاس (حضرت ابوبکرؓ کے تیار کرائے ہوئے) جو صحیفے موجود ہیں وہ ہمارے پاس بھیج دیجئے ہم ان کو مصاحف میں نقل کر کے آپ کو واپس کر دیں گے، حضرت حفصہؓ نے وہ صحیفے حضرت عثمانؓ کے پاس بھیج دیئے، حضرت عثمانؓ نے چار صحابہؓ کی ایک جماعت بنائی، جو حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت سعید بن العاصؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشامؓ پر مشتمل تھی، اس جماعت کو اس کام پر مامور کیا گیا کہ وہ حضرت ابوبکرؓ کے صحیفوں سے نقل کر کے کئی ایسے مصاحف تیار کرے جن میں سورتیں بھی مرتب ہوں، ان چار صحابہؓ میں سے حضرت زیدؓ انصاری تھے، اور باقی تینوں حضرات قریشی، اسلئے حضرت عثمانؓ نے ان سے فرمایا کہ "جب تمہارا اور زیدؓ کا قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو (یعنی اس میں اختلاف ہو کہ کونسا لفظ کس طرح لکھا

جائے؟) تو اسے قریش کی زبان کے مطابق لکھنا، اس لئے کہ قرآن کریم انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

بنیادی طور پر تو یہ کام مذکورہ چار حضرات ہی کے سپرد کیا گیا تھا، لیکن پھر دوسرے صحابہ کو بھی ان کی مدد کیلئے ساتھ لگا دیا گیا، ان حضرات نے کتابت قرآن کے سلسلے میں مندرجہ ذیل کام انجام دیئے (۱) حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں جو نسخہ تیار ہوا تھا اس میں سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی، ان حضرات نے تمام سورتوں کو ترتیب کے ساتھ ایک ہی مصحف میں لکھا (مستدرک ۲/ ۲۲۹) (۲) قرآن کریم کی آیات اس طرح لکھیں کہ ان کے رسم الخط میں تمام متواتر قراءتیں سما جائیں، اسی لئے ان پر نہ نقطے لگائے گئے اور نہ حرکات (زیر زبر پیش) تاکہ اسے تمام متواتر قرأتوں کے مطابق پڑھا جا سکے، مثلاً "ننسرها" لکھا تاکہ اسے "ننشرها" اور "ننشزها" دونوں طرح پڑھا جا سکے کیونکہ یہ دونوں قراءتیں درست ہیں (مناھل العرفان ۱/ ۲۵۳، ۲۵۴) (۳) اب تک قرآن کریم کا مکمل معیاری نسخہ جو پوری امت کی اجتماعی تصدیق سے تیار کیا گیا ہو صرف ایک تھا، ان حضرات نے اس نئے مرتب مصحف کی ایک سے زائد نقلیں تیار کیں، عام طور سے مشہور یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے پانچ مصاحف تیار کرائے تھے، لیکن ابوحاتم بجستانیؒ کا ارشاد ہے کہ کل سات نسخے تیار کئے گئے تھے جس میں سے ایک مکۂ مکرمہ، ایک شام، ایک یمن، ایک بحرین، ایک بصرہ اور ایک کوفہ بھیج دیا گیا، اور ایک مدینۂ طیبہ میں محفوظ رکھا گیا (فتح الباری ۹/ ۱۷) (۴) مذکورہ بالا کام کرنے کے لئے ان حضرات نے بنیادی طور پر تو انہی صحیفوں کو سامنے رکھا جو حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں لکھے گئے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی مزید احتیاط کیلئے وہی طریق کار اختیار کیا جو حضرت ابوبکرؓ کی زمانہ میں اختیار کیا گیا تھا، چنانچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ کی جو متفرق تحریریں مختلف صحابہ کے پاس محفوظ تھیں انہیں دوبارہ طلب کیا گیا اور ان کے ساتھ از سر نو مقابلہ کر کے یہ نسخے تیار کئے گئے، اس مرتبہ سورۂ احزاب کی ایک آیت "من المؤمنین رجال صدقوا ماعاھدوا اللہ علیہ" علیحدہ لکھی ہوئی صرف حضرت خزیمہ بن ثابت انصاریؓ کے پاس ملی، پیچھے ہم لکھ چکے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ آیت کسی اور شخص کو یاد نہیں تھی، کیونکہ حضرت زیدؓ خود فرماتے ہیں کہ "مصحف لکھتے وقت سورۂ احزاب کی وہ آیت نہ ملی جو میں رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے ہوئے سنا کرتا تھا" اس سے صاف واضح ہے کہ

یہ آیت حضرت زیدؓ اور دوسرے صحابہ کو اچھی طرح یاد تھی، اسی طرح اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ یہ آیت کہیں اور لکھی ہوئی نہ تھی، کیونکہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں جو صحیفے لکھے گئے ظاہر ہے کہ یہ آیت ان میں موجود تھی، نیز دوسرے صحابہؓ کے پاس قرآن کریم کے جو انفرادی طور پر لکھے ہوئے نسخے موجود تھے ان میں یہ آیت بھی شامل تھی، لیکن چونکہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے کی طرح اس مرتبہ بھی ان تمام متفرق تحریروں کو جمع کیا گیا تھا جو صحابۂ کرام کے پاس لکھی ہوئی تھیں اس لئے حضرت زیدؓ وغیرہ نے کوئی آیت ان مصاحف میں اس وقت تک نہیں لکھی جب تک ان تحریروں میں بھی وہ نہ مل گئی، اس طرح دوسری آیتیں تو متعدد صحابہؓ کے پاس علیحدہ لکھی ہوئی بھی ملیں لیکن سورۂ احزاب کی یہ آیت سوائے حضرت خزیمہؓ کے کسی اور کے پاس الگ لکھی ہوئی دستیاب نہیں ہوئی (۵) قرآن کریم کے یہ متعدد معیاری نسخے تیار فرمانے کے بعد حضرت عثمانؓ نے وہ تمام انفرادی نسخے نذر آتش فرمادیئے جو مختلف صحابہؓ کے پاس موجود تھے تاکہ رسم الخط، مسلمہ قرأتوں کی اجتماع اور سورتوں کی ترتیب کے اعتبار سے تمام مصاحف یکساں ہوجائیں، اور ان میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

واضح رہے کہ آیتوں کی تلاش کا یہ سلسلہ شہادتوں کی تکمیل کے لئے تھا ورنہ خود رسول ﷺ کی نگرانی میں حضرت معاویہؓ اور شرحبیل بن حسنہؓ کے ہاتھوں لکھے ہوئے نسخے سرکاری طور پر محفوظ تھے

حضرت عثمانؓ کے اس کارنامے کو پوری امت نے بنظر استحسان دیکھا، اور تمام صحابہؓ نے اس کام میں ان کی تائید اور حمایت فرمائی، صرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس معاملہ میں کچھ رنجش رہی جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ''عثمانؓ کے بارے میں کوئی بات ان کی بھلائی کے سوا نہ کہو، کیونکہ اللہ کی قسم! انہوں نے مصاحف کے معاملہ میں جو کام کیا وہ ہم سب کی موجودگی میں مشورے سے کیا (فتح الباری ۹/ ۱۵)

تلاوت میں آسانی پیدا کرنے کے اقدامات، نقطے: اہل عرب میں ابتداءً حروف پر نقطے لگانے کا رواج نہیں تھا، اور پڑھنے والے اس طرز کے اتنے عادی تھے کہ انہیں بغیر نقطوں کی تحریر پڑھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی تھی، اور سیاق وسباق کی مدد سے مشتبہ حروف میں امتیاز بھی بآسانی ہوجاتا تھا، خاص طور سے قرآن کریم کے معاملے میں کسی اشتباہ کا امکان اس

لئے نہیں تھا کہ اس کی حفاظت کا مدار کتابت پر نہیں بلکہ حافظوں پر تھا، اور حضرت عثمانؓ نے جو نسخے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں بھیجے تھے ان کے ساتھ قاری بھی بھیجے گئے تھے، جو اسے پڑھنا سکھا سکیں۔

اس میں روایات مختلف ہیں کہ قرآن کریم کے نسخے پر سب سے پہلے کس نے نقطے ڈالے؟ بعض روایتیں یہ کہتی ہیں کہ یہ کارنامہ سب سے پہلے حضرت ابوالاسود دؤلیؒ نے انجام دیا (البرہان ۱/۲۵۰) بعض کا کہنا ہے کہ انہوں نے یہ کام حضرت علیؓ کی تلقین کے تحت کیا (صبح الاعشیٰ ۳/۱۵۵) اور بعض نے کہا ہے کہ کوفہ کے گورنر زیاد بن ابی سفیان نے ان سے یہ کام کرایا اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ کارنامہ حجاج بن یوسف نے حسن بصریؒ، یحییٰ بن یعمرؒ اور نصر بن عاصم لیثیؒ کے ذریعہ انجام دیا (تفسیر القرطبی ۱/۶۳)

<u>حرکات</u>: اس سلسلے میں تمام روایات کو پیش نظر رکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکات سب سے پہلے ابوالاسود دؤلیؒ نے وضع کیں، لیکن یہ حرکات اس طرح کی نہ تھیں جیسی آجکل رائج ہیں، بلکہ زبر کیلئے حرف کے اوپر ایک نقطہ (-) زیر کے لئے حرف کے نیچے ایک نقطہ (-) اور پیش کیلئے حرف کے سامنے ایک نقطہ (-) اور تنوین کیلئے دو نقطے (-یا-یا-) مقرر کئے گئے بعد میں خلیل بن احمدؒ نے ہمزہ اور تشدید کی علامتیں وضع کیں (صبح الاعشیٰ ۳/۱۶۰ و ۱۶۱) اس کے بعد حجاج بن یوسف نے یحییٰ بن یعمرؒ، نصر بن عاصم لیثیؒ اور حسن بصریؒ سے بیک وقت قرآن کریم پر نقطے اور حرکات دونوں لگانے کی فرمائش کی، اس موقع پر حرکات کے اظہار کے لئے نقطوں کے بجائے زیر زبر پیش کی موجودہ صورتیں مقرر کی گئیں تاکہ حروف کے ذاتی نقطوں سے ان کا التباس پیش نہ آئے، اللہ سبحانہ اعلم،

<u>احزاب یا منزلیں</u>: صحابہؓ اور تابعینؒ کا معمول تھا کہ وہ ہر ہفتے ایک بار قرآن ختم کر لیتے تھے، اس مقصد کے لئے انہوں نے روزانہ تلاوت کی ایک مقدار مقرر کی ہوئی تھی جسے حزب یا منزل کہا جاتا ہے، اس طرح پورے قرآن کو کل سات احزاب پر تقسیم کیا گیا تھا (البرہان ۱/۲۵۰)

<u>قرآن کریم کی طباعت</u>: جب تک پریس ایجاد نہیں ہوا تھا قرآن کریم کے تمام نسخے قلم سے لکھے جاتے تھے، اور ہر دور میں ایسے کاتبوں کی ایک بڑی جماعت موجود رہی ہے جس کا کتابت قرآن کے سوا کوئی مشغلہ نہیں تھا، قرآن کریم کے حروف کو بہتر سے بہتر انداز میں لکھنے

کے لئے مسلمانوں نے جو محنتیں کیں اور جس طرح اس عظیم کتاب کے ساتھ اپنی والہانہ شغف کا اظہار کیا، اس کی ایک بڑی مفصل اور دلچسپ تاریخ ہے جس کیلئے مستقل تصنیف چاہئے، یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں۔ پھر جب پریس ایجاد ہوا تو سب سے پہلے ہیمبرگ کے مقام پر ۱۱۱۳ھ میں قرآن کریم طبع ہوا جس کا ایک نسخہ اب تک دارالکتب المصریہ میں موجود ہے، اس کے بعد متعدد مستشرقین نے قرآن کریم کے نسخے طبع کرائے، لیکن اسلامی دنیا میں ان کو قبولیت حاصل نہ ہوسکی، اس کے بعد مسلمانوں میں سب سے پہلے مولائے عثمان نے روس کے شہر سینٹ پیٹرس برگ میں ۱۷۸۷ء قرآن کریم کا ایک نسخہ طبع کرلیا اسی طرح قازان میں بھی ایک نسخہ چھاپا گیا ۱۸۲۸ء میں ایران کے شہر تہران میں قرآن کریم کو پتھر پر طبع کیا گیا، پھر اس کے مطبوعہ نسخے دنیا بھر میں عام ہوگئے (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ القرآن للکردیؒ ص ۱۸۶ و علوم القرآن، ڈاکٹر صبحی صالح اردو ترجمہ از غلام احمد حریری ص ۱۴۲۔

کتاب الدعوات

دعوات دعوۃ کی جمع ہے، بم عاجزی سے مانگنا، مدد چاہنا اصطلاح میں اسکا مطلب یہ ہے کہ انسان کا اپنی طلب اور خواہش کیلئے اللہ کی طرف رجوع کرنا اسکے دربار میں فریاد کرنا سارے نبی اور رسول دعا مانگتے تھے لہذا یہ مستحب ہے لیکن بعض اولیائے کرام رضا بر قضا پر اکتفا کرتے ہوئے جو چھوڑ دیتے تھے شاہ اسحٰق دہلویؒ فرماتے تھے انکا یہ قول دراصل اس حالت پر محمول ہے جو کسی خاص بندے میں رضا بالقضا کا تعلق غالب آجاتا ہے، اس کی مثال حضرت ابراہیمؑ کی وہ حالت ہے جو آتش نمرود میں ڈالے جانے کے وقت ان پر غالب آگئی تھی جب ان کو آگ میں پھینکا جارہا تھا تو حضرت جبرئیلؑ نے ان سے کہا اللہ سے نجات و سلامتی کی دعا مانگو حضرت ابراہیمؑ بولے اللہ میرا حال خوب جانتا ہے مجھے مانگنے کی حاجت نہیں (مظاہر حق ۲/ص ۸۲)

دعا تقدیر کو بدل دیتی ہے: حدیث :۔عن سلمان الفارسیؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یرد القضأ الا الدعاء

اشکال: متعدد نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا و قدر کبھی بدلتا نہیں حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کو دعا بدل دیتی ہے۔

جوابات (۱) تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک تو مبرم اور دوسری معلّق تقدیر مبرم تو حق تعالیٰ کا اٹل فیصلہ ہوتا ہے اس میں کچھ بھی تبدل ممکن نہیں ہے مگر تقدیر معلق میں بعض اسباب کی بناء پر تبدل بھی ہوتا ہے حدیث الباب میں تقدیر معلق ہی مراد ہے (۲) یہاں دعا کی شدت تاثیر کو واضح کرنیکیلئے مبالغۃً ایسا کہا گیا قولہ ولا یزید فی العمر الا البر۔ یہاں بھی عمر کی کمی و زیادتی تقدیر معلق کے اعتبار سے ہے اسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوح محفوظ میں اس طرح لکھا جاتا ہے کہ مثلاً اگر فلاں شخص حج کریگا یا جہاد کریگا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی اور اگر حج و جہاد دونوں کریگا تو اسکی عمر ساٹھ سال کی ہوگی لہذا اگر اس شخص نے حج بھی کیا اور جہاد بھی کیا تو اسکی عمر ساٹھ سال کی ہوگی اسطرح اسکی عمر بڑھ گئی اور اگر اس نے صرف حج ہی کیا تو اسکی عمر چالیس سال کی ہوگی اسطرح اسکی عمر انتہاء عمر سے کہ جو ساٹھ سال تھی کم ہوئی (۲) یا عمر میں اضافہ ہونے سے مراد برکت ہونا ہے کہ قلیل عمر میں طویل عمر کا کام کرسکتا ہے اس لئے اسکو زیادہ سے تعبیر کی (۳) بعض نے کہا جس شخص نے پوری عمر نیکی کی اس کی عمر ضائع نہیں ہوئی بس گویا اسکی عمر زیادہ ہوئی اس اعتبار سے یہاں فرمایا گیا ہے کہ نیکی انسان کی عمر میں اضافہ کر دیتی ہے۔

باب ذکر اللہ والتقرب الیہ

ذکر کے معنی یاد کرنا یہ قلب سے بھی ہوتا ہے اور زبان سے بھی پھر ذکر قلبی کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ ہے خدا کی عظمت میں جبروت و ملکوت اور اسکی قدرت کی نشانیوں میں غور و فکر کرنا اور مستغرق رہنا اس کو ذکر خفی کہا جاتا ہے اسکا مرتبہ بہت اعلیٰ ہے اسکی دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ کے اوامر و نواہی پر عمل کرتے وقت دل میں اللہ کو یاد کرنا دل اور زبان دونوں سے اللہ کا یاد کرنا یہ قسم ثانی سے افضل ہے ذکر جلی اور ذکر خفی کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۵۴ ج ۱ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث:۔ عن ابی موسیٰؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل الذی یذکر ربہ والذی لا یذکر کمثل الحی والمیت۔ **تشریح** ذاکر اور غیر ذاکر کو زندہ اور مردہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی (۱) کیونکہ ذکر دل اور روح کی غذا ہے اور ذکر سے غافل رہنے والا کا دل اور روح مردہ ہے کیونکہ وہ غذا و حیات سے محروم ہے چنانچہ عطارؒ نے فرمایا۔

؎ ذکر حق آمد غذا ایں روح را ٭ مرہم آمد ایں دل مجروح را۔ میرے والد مرحوم نے فرمایا

؎ ہم حب خدا خشیت او حبل نجات است ٭ از ذکر خدا نفس کشی اصل حیات است

(۲) ذاکر بعد الموت بھی زندہ کی طرح حشر میں شافع نہیں گے اور غیر ذاکر وہاں بھی مردہ کی طرح بالکل بے بس رہیگا (۳) زندہ آدمی کے ذریعہ جسطرح دوستوں کو نفع پہنچتا ہے اور دشمنوں کو نقصان اسی طرح ذاکر سے بھی بخلاف غافل از ذکر خداوندی (۴) یا اسمیں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ذاکرین کو حیات جاودانی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے اولیاء اللہ لا یموتون ولکن ینتقلون من دار الی دار

نباشد موت ہرگز انبیاء را ❁ نہ ہریک اولیاء و اتقیاء را

حدیث - عن ابی ہریرۃؓ ... یقول اللہ تعالیٰ انا عند ظن عبدی بی "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان کے قریب ہوں" تشریح اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان و خیال رکھتا ہے میں اس کیلئے ایسا ہی ہوں اگر وہ مجھ سے عفو و معافی کی امید رکھتا ہے تو اس کو معافی دیتا ہوں اگر وہ میرے عذاب کا گمان رکھتا ہے تو عذاب دیتا ہوں اور اگر وہ قبول توبہ کا گمان کرے تو میں اس کی توبہ قبول کرتا ہوں۔ قولہ ذکرتہ فی ملاءٍ خیر منہ **اشکال**

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں کما قال المعتزلہ حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ اسکا قائل نہیں **جوابات** (۱) ملاء سے ملائکہ مقربین اور ارواح الیاء اللہ مراد ہے صرف جماعت ملائکہ مراد نہیں (۲) فرشتے کی افضلیت قرب خداوندی کے اعتبار سے ہے اور انسان کی افضلیت دوسری حیثیت سے ہے مثلاً انسان میں نفسانی خواہشات رہنے کے باوجود عبادت الٰہی میں مشغول رہتے ہیں اس حیثیت سے بھی انسان ملائکہ سے افضل ہے۔ (التعلیق صـ۶۰ج۳ وغیرہ)

کتاب اسماء اللہ تعالیٰ

حدیث :- قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان للہ تسعۃ وتسعین اسمًا مائۃ الا واحدۃ من احصاھا دخل الجنۃ | واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام توقیفی ہیں یعنی سماع اور اذن شرع پر موقوف ہیں صرف معنی کا لحاظ کر کے از راہ عقل کوئی نام اطلاق کرنا نہ چاہیئے حتی کہ ایک نام کے مرادف نام کا بھی اطلاق جائز نہیں ہے مثلاً اللہ پر شافی کا اطلاق ہوگا لیکن طبیب کا اطلاق نہیں ہوگا جواد کہا جائیگا سخی نہ کہا جائیگا، نور کہا جائیگا ضوء نہیں کہا جائیگا وغیرہ۔

حدیث الباب میں جو ننانوے ۹۹ نام کہا گیا اس سے انحصار مراد نہیں کیونکہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کے ایک ہزار نام ہیں اور بعض علماء کہتے ہیں چار ہزار نام ہیں دراصل اللہ کی صفات غیر متناہی ہیں

لہذا اسکے اسمأ بھی غیر متناہی ہونگے ننانوے وہ ایسے اسمأ ہیں جو مشہور ہیں احصاٰ سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے (۱) خطابی نے کہا ان تمام اسمأ کو شمار کرنا بعض پر اکتفانہ کرنا (۲) امام بخاری وغیرہ نے کہا احصاٰ کے معنی حفظ کرنا (۳) اور بعض نے کہا ان اسمأ کے مطابق عمل کرنا یعنی جو شخص اللہ تعالیٰ کے ان ننانوے اسمأ کے مقتضأ کے موافق عمل کرے گا وہ جنت میں ضرور داخل ہوگا۔

اسم اعظم کی تعیین میں اختلاف | حدیث:- عن بریدۃ ..... دعا اللہ باسمہ الاعظم
اسم اعظم کا خاصہ یہ ہے کہ اسکے ساتھ اللہ تعالیٰ سے جو بھی دعا کی جائے قبول ہوتی ہے اور جو کچھ مانگا جائے اللہ کی طرف سے عطا کردیا جاتا ہے حق تعالیٰ کا قول قال الذی عندہ علم من الکتاب انا اٰتیک بہ قبل ان یرتد الیک طرفک (النمل ایت) سے اسکی طرف اشارہ ہے کیونکہ مفسرین نے الذی عندہ علم من الکتاب سے وہ شخص مراد لیا ہے جو اسم اعظم جانتا تھا اور وہ کون شخص تھا اسکے متعلق کچھ اختلاف ہے امام رازی نے کہا وہ خود حضرت سلیمان تھے بعض نے کہا وہ حضرت سلیمان کا خالہ زاد بھائی تھا ابن اسحق نے کہا اسکا نام آصف بن برخیا ASAF BINBARCHIAH جو یہودیوں کی روایات کے مطابق رئیس الرجال PRINCOF MEN تھا حافظ شیرازی نے درج ذیل شعر میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے

ہر کسے گویند حافظ مئی خورند ہم واصف ملک سلیمان نیز ہم۔ اس کی تعیین کے بارے میں مختلف اقوال ہیں (۱) ابو حنیفہ، عبدالقادر جیلانی وغیرہ فرماتے ہیں اللہ اسم اعظم ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ زبان سے جب لفظ اللہ ادا ہو تو دل ماسوا اللہ سے بالکل خالی ہو کیونکہ اسکا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا نیز اسمأ حسنیٰ میں وہی اصل ہے (۲) بعض نے کہا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم (۳) اور بعض حضرات نے کہا الحی القیوم (۴) اور بعض نے کہا مالک الملک (۵) اور بعض نے کلمہ توحید کو (۶) اور بعض نے ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو رب العرش العظیم کو (۷) اور بعض نے لا الٰہ الا اللہ کو (۸) اور بعض نے الٓمٓ کو اسم اعظم قرار دیا (۹) اور بعض کی رائے یہ ہے یہ اللہ کے اسمأ میں پوشیدہ ہے جیسا کہ لیلۃ القدر (۱۰) حضرت جنید بغدادی وغیرہ نے فرمایا کہ بندہ بحالت استغراق اللہ کا کوئی بھی نام لے بشرطیکہ دل غیر اللہ سے خالی ہو اور اس حالت میں جو بھی دعا کرے قبول ہوئی ہو وہ اسم اعظم ہے۔ (۱۱) اللہ لا الٰہ الا ھو الاحد الصمد الذی لم یلد و لم یولد ولم یکن لہ کفوا احد (۱۲) لفظ رب (۱۳) لا الٰہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین وغیرہ کو بعض علماء نے اسم اعظم قرار دیا۔

کتابت محمد ابو الہاشم غفرلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور شرارۂ ابدی

([illegible]) حضرت ابوالربیع سے منقول ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ "کن" کہہ کر جو چاہتا ہے پیدا فرما دیتا ہے ایسے ہی بندہ جس کام کی ابتداء میں بسم اللہ کہتا ہے وہ کام پورا ہو جاتا ہے علماء لکھتے ہیں کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم انیس حروف ہیں دوزخ کے موکل بھی انیس ہیں لہذا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ہر حرف کے ذریعہ ان میں سے ہر ایک کی بلا دفع ہو سکتی ہے نیز علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ دن رات کے چوبیس گھنٹے ہوتے ہیں پانچ گھنٹوں کیلئے تو پانچ وقت کی نمازیں مقرر فرمائی گئیں اور بقیہ انیس گھنٹوں کیلئے یہ انیس حروف عطا فرمائے گئے تاکہ ان انیس گھنٹوں میں ہر نشست و برخاست ہر حرکت و سکون اور ہر کام کے وقت ان انیس حروف کے ذریعہ برکت و عبادت حاصل ہو یعنی ان حروف (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) پڑھنے کی برکت سے یہ انیس گھنٹے بھی عبادت میں لکھے جائیں بسم اللہ کے اتنے فضائل ہیں جن کو لکھنے سے ایک ضخیم کتاب ہو جائیگی اس کے باوجود سکولرزم SECULARISM کے متبعین اسکو [illegible] دستور حکومت سے خارج کر دیا ہے اسکو خارج کر دینا گویا قرآن کو خارج کر دینا ہے کیونکہ جتنے مضامین قرآن میں ہیں وہ سب اجمالاً سورۂ فاتحہ میں ہیں اور جو کچھ سورۂ فاتحہ میں ہیں وہ سب بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں پوشیدہ ہے کسی مومن کا قلب ایسا بدتر کام کرنیکی اجازت نہیں دے گی۔ اب یہاں بادنیٰ مناسبت بتقاضۂ دور حاضر ایک بات نقل کیجا رہی ہے کہ انہوں نے ایک غیر مذہبی چیز "شرارۂ ابدی" [illegible] کو ایجاد کیا اسکے سامنے ارباب اقتدار اور دوسرے لوگ ہاتھوں کو پھیلا دیتے ہیں یہ تو شرک فی العبادات کے قبیل سے ہے اور بحری و بری اور ہوائی فوجوں وغیرہم جاکر سلیوٹ SLUTE کرتے ہیں راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق یہ تشبہ بالمجوس والہنود نیز شرک فی العبادۃ کی مشابہت ہے جو قطعی حرام ہے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے من تشبہ بقوم فہو منہم (احمد، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۲۷۵) تمام علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ تشبہ بالکفار امور مذہبیہ میں حرام ہے چنانچہ مساجد میں اجتماع کیلئے قبل الاذان آگ، ناقوس وغیرہما کا تذکرہ ہوا تھا (بخاری ص۸۵) حدیث میں آتا ہے لو رفعنا ناراً فقال ذالک للمجوس (ابوداؤد ص۱۷) حضورؐ نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر آگ بلند کیا جائے تو یہ مجوس کے ساتھ مشابہت ہوگی کیونکہ مجوس آگ کو خالق شر مانتے ہیں اور ہنود آگ کو حقیقۃً جلانیوالا تسلیم کرتے ہیں اور انکو مرنے کے بعد آگ سے جلا یا بھی جاتا ہے۔

اس لئے وہ اسکی تعظیم اور عبادت کرتے ہیں مسلمانوں میں سیکولرزم کے متبعین بھی تعظیماً سلیوٹ کر رہے ہیں لہذا یہ حرام اور شرک فی العبادۃ کا مشابہ ہے مجوس کا آگ کا پوجا کرنا یہ مسلمانوں سے سجدۂ عبادت کے مانند ہے لہذا کوزاور شرک ہے اور شرارۂ ابدی کے سامنے سلوٹ کرنا حرام اور قریب الکفر ہے یا یہ شرک عملی ہے

ؔ مو جس میں عبادت کا دعوکا ٭ مخلوق کی وہ تعظیم نہ کر

اور آگ جس طرح نعمت ہے اسی طرح عذاب بھی ہے لہذا یہ تعظیم کا مستحق کسطرح ہو؟ واضح رہے کہ شعار قومی کا تشبہ بھی حرام ہے گو امور مذہبیہ کے درجے میں نہیں۔ حضرت علامہ اشرف علی تھانوی رح لکھے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کوٹ پتلون پہن کر ٹوپی تو اسلامی پہن لی ہے اب تشبہ کہاں رہا میں کہتا ہوں تشبہ کامل نہ سہی ناقص تو ہوا اگر آپ ایسا کر سکیں کہ سارا لباس زنانہ پہن کر اوپر سے مردانہ ٹوپی پہن لیں اور اسی حلیہ سے محفل میں جا سکیں تو ہم آپ کو اسلامی ٹوپی اور کفری پائجامہ کی بھی اجازت دیدیں گے (اشرف الجواب ص۴۷۰) الحاصل مسلمانوں سے ایسا کام سرزد ہونا درج ذیل شعر کا مصداق ہے۔

ؔ حج کعبہ بھی کیا گنگا کا اشنان بھی ٭ رحمٰن بھی راضی رہے اور شیطان بھی

باب الاستغفار والتوبۃ

استغفار یعنی بخشش چاہنا توبہ کے معنی گناہوں سے طاعت کی طرف، غفلت سے ذکر کی طرف اور غیبت سے حضور کی طرف رجوع کرنا۔ سہیل تستریؒ سے پوچھا گیا کہ توبہ کا کیا مفہوم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ تمہارے اللہ خداوند کا خوف سما جاوے دل سے گناہ کا خیال تک نکل جائے

حدیث :- عن عبداللہ بن مسعودؓ ..... التائب من الذنب کمن لا ذنب لہٗ۔ تشریح

ای التائب من الذنب توبۃ صحیحۃ کمن لا ذنب لہ۔ یہ الحاق الناقص بالکامل کیلئے ہے تسویہ کیلئے نہیں یعنی تائب عدم مواخذہ میں بے گنہ کی طرح ہے جب کوئی گنہگار شخص صدق دل سے اپنے گناہ پر شرمندہ اور نادم ہوتا ہے اور تمام شرائط کے ساتھ توبہ کرتا ہے تو اسکی توبہ قبول ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا کیونکہ خود حق تعالیٰ نے یہ وعدہ فرمایا کہ وھو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ۔ (اور اللہ تعالیٰ ایسا ہے جو اپنے بندہ کی توبہ قبول کرتا ہے) شرائط توبہ درج ذیل ہیں۔ (۱) ایک توبہ محض خدا کے عذاب کے خوف سے اور اسکے حکم کی تعظیم کے پیش نظر ہی توبہ کی جائے

(۲) گذشتہ گناہوں پر واقعی شرمندگی وندامت ہو (۳) پختہ عہد اور عزم بالجزم کرے کہ آئندہ ہر گز گناہ نہیں کرونگا (۴) حتی المقدور اعمال کا اعادہ کرتے ہوئے تدارک کرے ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں گناہ سے توبہ کرنے کے بعد بعض تائبین اپنی اصلی حالت کی طرف عود نہیں کرتے یعنی گناہ کرنے سے پہلے جو حالت تھی اس کی طرف عود نہیں کرتے اور بعض عود کرتے ہیں اور بعض پہلی حالت سے بھی اعلیٰ درجہ کیطرف پہونچ جاتے ہیں جسطرح انبیاء کرام سے کوئی لغزش صادر ہونے کے بعد توبہ کرتے تھے، اس سے انکی شان اور بھی اعلیٰ ہوجاتی تھی یعنی توبہ اگر نہایت خلوصیت سے ہوتو اس کا مرتبہ پہلے سے بھی زیادہ ہوجائیگا (التعلیق ۳/۱۱۸) (مدارج السالکین مظاہر حق)

کتاب المناسک

مناسکؔ منسک (بفتح السین وکسرہا) کی جمع ہے یہ نسک سے مصدر میمی ہے افعال حج کو مناسک کہا جاتا ہے اور منسک کا اطلاق مذبح پر بھی ہوتا ہے، یہاں اٹھ مباحث ہیں:۔

<u>حج کی لغوی واصطلاحی معنیٰ:</u> الحج فی اللغة القصد الی معظم وقیل القصد مرةً بعد اخر ی وقیل مطلق القصد (حج بکسر الحاؤ فتحها) بم قصد کرنا، اصطلاح میں حج کہا جاتا ہے زیارة مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص والمراد بالزیارة الطواف والوقوف والمراد بالمکان المخصوص البیت الشریف والعرفات والمنی والمزدلفة (کنز الدقائق ص ۷۲، معارف السنن) حج کا سبب بیت اللہ ہے، سبب کی عدم تکرار کی وجہ سے عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے۔

<u>فرائض حج:</u> (۱) احرام (۲) وقوف عرفہ (۳) طواف زیارت (۴) ان تینوں کے درمیان ترتیب کا لحاظ رکھنا (فتاوائے عزیزی ۱/ص ۱۹)

<u>حج کے وقت فرضیت کے بارے میں اختلاف:</u> بعض نے کہا قبل الہجرة فرض ہوا اور بعض کہتا ہے <u>۵ھ</u> میں اور کوئی <u>۷ھ</u> اور کوئی <u>۸ھ</u> اور کوئی <u>۹ھ</u> کے قائل ہیں۔

لیکن جمہور کے نزد ایک راجح قول یہ ہے کہ <u>۶ھ</u> میں فرض ہوا ہے کیونکہ لانہ نزل فیها قوله تعالیٰ ﴿وا تموا الحج والعمرة للّٰه﴾ والمراد من الاتمام ابتداء الفرض پھر آنحضرت ﷺ نے تعلیم افعال حج اور تیاری اسباب سفر حج کی مشغولیت کے سبب نیز حج واجب علی التراخی کی تعلیم نیز مقامات مقدسہ کو کفار مشرکین سے پاک وصاف فرمانے کیلئے تاخیر کی اور <u>۹ھ</u> میں ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا اسمیں مشرکین کا خلط تھا اسلئے علیؓ کو اعلان براءة کیلئے بھیجا گیا جنہوں نے یہ اعلان فرمایا ہے۔

الالا یحجن بعد عامهم ھذا مشرك ولا عریان اسکے بعد ۱۰ھ ہجری میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لاکھ چبیس ہزار صحابہ کرام کی معیت میں مکہ حج کرنے کیلئے ارادہ سے پہنچے وہی آپکا حجۃ الوداع ہے۔ **(۴) حج پر مخالفین اسلام کے اعتراضات**۔ عیسائی اور ہنود کہتے ہیں کہ حج عرب کے جاہلوں کا میلہ ہے جو بغرض تجارت قائم ہوا تھا یہ بعید از عقل ہے کہ ننگا سر کرکے ایک چوکھونٹے مکان (خانہ کعبہ) کے گرد گھومو اور وحشیانہ وضع بناؤ پھر دو پہاڑوں کے درمیان دیوانو کی طرح ہرے پھیرے کرو بیفائدہ منیٰ اور عرفات میں رہو پتھر کے مناروں کو کنکریاں مارو ناحق جانوروں کو ذبح کرو وغیرہ ان کو تو فرض واجب بھی قرار دیا گیا

جوابات (۱) عیسائیوں کے مذہب میں عشاء ربانی جس میں خمیری روٹیاں مسیح کا گوشت تصور کرکے اور کچھ ارغنگ بہ رنگ کرکے کھائے جاتے ہیں اور بپتسمہ حوض میں تمام گناہوں کا تصور کر کے غوطہ دلایا جاتا ہے کیا یہ نامعقول اور فضول نہیں ہے؟ اور ہندو مذہب میں گنگا اور جمنا کا اشنان اور ایک تھیلی میں پوجا کے آلات چھوٹی چھوٹی پتلیاں اور صندل گھسنے کا پتھر اور بجانے کا سنکھ ہر مہاراج کے بغل میں ہوتا ہے وغیرہ یہ سب تو فضول ہی فضول امور ہیں (تفسیر حقانی) اب وہ لوگ اسلام پر کسطرح اعتراض کرتے ہیں؟

(۵) **حج کا فلسفہ اور حکمتیں** خانہ کعبہ اس اللہ تعالیٰ کی تجلی اور ظہور انوار کی جگہ ہے جو کسی صورت اور دیوی دیوتا سے پاک ہے بلکہ ایک چوکھونٹے اونچا سا مکان ہے گو اس بے نشان خدا نے اپنے عاشقوں کیلئے دنیا میں ایک نشان قائم کر دیا ہے۔ گویا عاشق اور وحشی جانور کی حالت ایک ہی ہوتی ہے اسلئے حاجی کو شکار کرنے سے منع کیا گیا کہ اپنے ہم جنس کو قتل مت کرو چنانچہ مجنون کہتا ہے

باللہ یا ظبیات القاع قلن لنا الیلای منکن ام لیلی من البشر پھر فرمایا افضل الحج العج والثج (ترمذی ص۱۳۲ ابن ماجۃ ص۲۱) فضیلت ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور آخر میں جاکر اپنے آپکو ذبح کر دیا جائے چنانچہ اسماعیل ؑ نے اپنے آپکو ذبح کر دیا تھا اور حضرت ابراھیم ؑ نے اسماعیل ؑ کو ذبح کرنے کیلئے جاتے وقت ناصح شیطان کو پتھر مارے تھے اللہ تعالیٰ کو یہ فعل ایسا پسند آیا کہ ہمیشہ کیلئے رمی جمار کی شکل میں اسکی یادگار باقی رکھی گئی (۲) ابراھیم ؑ اس دور میں سادہ اور بن سلے کپڑے پہنتے تھے اسلئے مسلمانوں حج کے دوران بن سلے کپڑے پہنتے ہیں (۳) تقریبا چار ہزار برس پہلے جسطرح ابراھیم ؑ نے لبیک کہا تھا اسی طرح حاجیوں اللھم لبیک کا ترانہ پڑھتے ہوئے

دنیا کی مختلف اطراف سے سفر کر کے کعبہ شریف میں حاضر ہوتے ہیں (۴) اور حضرت ہاجرہ ؑ صفا اور مروہ میں دوڑتی پھرتی تھیں اس حالت کو یاد کرنے کیلئے حاجیوں بھی ایسا ہی کرتے ہیں (۵) پھر میدان عرفات میں حضرت آدم ؑ پر خدا کی تجلی ہوئی تھی اور حضرت ابراہیم ؑ نے وہاں سے لوگوں کو بلایا تھا لہذا وہاں جا کر دن بھر تکبیر و تہلیل کریں اب بتائیے اس میں کونسی بات خلاف عقل ہے (۶) حج کے ذریعہ تمام عالم کے مسلمانوں میں ذہنی یکجہتی قلبی اتحاد اور روحانی یکسانیت قائم ہوتی ہے چینی مراکشی سے، تونسی ہندی سے تاتاری حبشی سے عجمی عربی سے اور افغانی افریقی سے جا ملتا ہے اور سب قوم ملکر ایک قوم بن جاتی ہے (۷) بانی اسلام کے وطن مبارک اور انکے صحابہ ؓ کی یادگاریں نگاہوں کے سامنے آکر انکی عظمت و محبت میں اضافہ ہوتا ہے

(۸) جب امیر اور فقیر، عالم اور جاہل، حکام اور عوام بادشاہ اور رعایا ایک لباس ایک صورت ایک حالت اور ایک میدان میں کھلے آسمان کے نیچے پروردگار کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں اس سے پوری وسعت کے ساتھ مساوات کا اظہار ہوتا ہے (۹) اسلام نے حجۃ الوداع کا عالمگیر اجتماع اپنے ظہور کے ساتھ ہی ساتھ منعقد کر کے دنیا پر یہ حقیقت روز روشن کیطرح نظری اور عملی دونوں طور پر ثابت کر دی کہ دین محمدی ایک آفاقی اور عالمگیر مذہب ہے (۱۰) سال بسال دنیا کے تمام گوشوں سے علماء کرام تشریف لاکر حرم ابراہیم میں جمع ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے سے فیض یاب ہوتے ہیں آج ہمارے پاس کتب احادیث اور تفاسیر اور کتب فقہ وغیرہ کا جو بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے اس کا ایک بڑا سبب حج کی مرکزیت اور اجتماعیت ہے (تفسیر حقانی معارف مدنیہ وغیرہ) اب مخالفین اسلام بتلائے کہ یہ بعید از عقل ہے اور کیا یہ جاہلوں کا میلہ ہے۔ نعوذ باللہ

(۱۱) اور مکہ سارے عالم کیلئے بمنزلہ مرکز ہے جو کسی ملت و نظام میں موجود نہیں

(۶) **مسلمانوں پر ایک بیجا الزام** کہ مسلمان بھی بت پرستی کرتے ہیں کہ وہ خانہ کعبہ کی طرف سجدہ کرتے ہیں۔

جوابات (۱) اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی عبادت کیلئے پیدا کیا اور انسان تو جسم و روح سے مرکب ہے سو عبادت روحانی کیلئے کسی جہت کی ضرورت نہیں البتہ عبادت جسمانی بدون تقابل جہت متصور نہیں لہذا اللہ تعالیٰ نے عبادت کیلئے ایک جہت مقرر فرما دی تاکہ ملت کے انتظام میں فرق نہ آئے حق تعالیٰ کی ذات چونکہ بے چوں و بیچگوں ہے اس لئے وہ کسی حد میں محدود اور مقید نہیں البتہ اسکی کوئی تجلی اور پرتو کسی محدود و مکان پر پڑ سکتا ہے جیسے آفتاب کا عکس اور پرتو آئینہ پر پڑتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ آئینہ فقط ایک مظہر اور نمائش گاہ ہے محل قید نہیں آئینہ آفتاب کو اپنے آغوش میں لے لینا قطعاً محال ہے البتہ آفتاب آئینہ میں جلوہ گر ہو سکتا ہے اس طرح حق جل شانہ کی ذات حدود

وقیود سے پاک ہے مگر کسی جہت اور مکان اور کسی محدود شئ مثلا خانۂ کعبہ میں اسکی تجلی ممکن ہے نیز خانۂ کعبہ عرش کی محاذات میں واقع ہے اسلئے مسلمان نمازمیں منہ قبلہ کیطرف کرتے ہیں اور عبادت صرف اللہ تعالیٰ کی کرتے ہیں کیونکہ استقبال کے معنی صرف اسکی طرف منہ کرنے کے ہیں اور بت پرستی کے معنی یہ ہیں کہ بت معبود ہے (۳) اہل اسلام کے نزدیک نماز صحیح ہونیکے لئے فقط قبلہ کی طرف منہ ہوجانا کافی ہے استقبال کی نیت کرنیکی ضرورت ہی نہیں حالانکہ معبود کی نیت ضروری ہوتی ہے معاذاللہ اگر خانۂ کعبہ کی عبادت ہوتی تو معبود کی طرح اسکی نیت بھی ضروری ہوتی نماز کی شروع سے لیکر آخر تک کوئی لفظ ہی ایسا نہیں جو خانۂ کعبہ کی تعظیم پر دلالت کرے حالانکہ بت پرستی میں مورتیوں کی تعظیم ہی ہوتی ہے (۴) اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھے تو اسکی نماز درست ہوگی اگر کعبہ مسلمانوں کا معبود ہوتا تو اسکے اوپر چڑھکر نماز درست نہ ہوتی کیونکہ معبود پر چڑھنا گستاخی ہے اور مخالفین اسلام ہنود گائے اور بیل کو دیوتا اور معبود سمجھتے ہیں پھر ان پر سوار ہوتے ہیں اور اگر دیوتا جلدی نہیں چلتا تو پیچھے سے اسکے ڈنڈے بھی مارتے ہیں وغیرہ واہیات وخرافات میں مبتلا ہیں اسکی تفصیلی بحث "قبلہ نما" مصنفہ حجۃ الاسلام مولانا قاسم نانوتوی میں ملاحظہ ہو۔

(۷) **تاریخ تعمیر بیت اللہ** — بنی بیت رب العرش عشر فخذ ہم ٭ ملائکۃ اللہ الکرام وآدم
فشیث فابراہیم ثم عمالق ٭ قصی قریش قبل ہذین جرہم
وعبداللہ ابن الزبیر بنی کذا ٭ بناء لحجاج وہذا متمم۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام کعبہ کا بانی اول نہیں ہیں قرآن کی آیت واذ یرفع ابراہیم القواعد من البیت واسماعیل بھی اس پر دال ہے کیونکہ اس میں رفع القواعد کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں معلوم ہوا کعبہ کی بنیادیں پہلے سے موجود تھیں آیت میں ابراہیم اور اسماعیل کے درمیان فصل لانے سے یہ معلوم ہوا کہ ابراہیم رفع القواعد میں اصل ہیں اور اسماعیل تابع ہیں اور یہ بھی واضح رہے کہ قریش کی تعمیر کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی شریک ہوئے اور حجر اسود کو اپنے دست مبارک سے قائم فرمایا لیکن قریش نے بناء ابراہیمی سے کسی قدر مختلف تعمیر کی تھی بیت اللہ کا ایک حصہ الگ کردیا جسکو حطیم کہا جاتا ہے اور انکی بنا میں دو دروازے تھے ایک داخل ہونیکیلئے اور دوسرا پشت کی جانب باہر نکلنے کیلئے قریش نے صرف مشرقی دروازہ کو باقی رکھا تیسرا تغیر یہ کیا کہ دروازہ بیت اللہ کا سطح زمین سے کافی بلند کردیا تاکہ ہر شخص آسانی سے اندر نہ جاسکے فی الحال جو خانہ کعبہ ہے یہ حجاج بن یوسف کی تعمیر ہے ——

قرآن حکیم میں ان اول بیت وضع للناس الخ میں اسکی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس گھر کی تعظیم و تکریم کسی خاص قوم یا جماعت ہی کا حصہ نہیں بلکہ عام خلائق اور سب انسان اسکی تعظیم کریں گے جس طرح قل اعوذ برب الناس ملک الناس الٰہ الناس میں سب انسان مراد ہے چنانچہ حدیث میں ہے ما من نبی الاو حج البیت یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ آدم ؑ نے ہندوستان سے پیدل چلکر چالیس حج کئے ہیں (مظہری)

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی **مذاہب** (۱) محمدؒ، شافعیؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایۃ واحدۃ) کے نزدیک استطاعت حاصل ہونیکے بعد اسکی فرضیت علی التراخی ہے (۲) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ مشہورۃ) احمدؒ (فی روایۃ) ابو یوسفؒ مالکؒ کے نزدیک علی الفور ہے

دلائل محمدؒ و شافعیؒ (۱) حج تو تمام عمر کا وظیفہ ہے تو تمام زندگی حج کیلئے ظرف ہے جیسا نماز کیلئے تمام وقت ظرف ہے لہٰذا آخری وقت میں نماز پڑھنے سے گنہگار نہ ہوگا اس طرح حج کو مؤخر کرنے سے بھی گنہگار نہ ہونا چاہئے (۲) آپ صلی اللہ علیہ السلام نے دوسرے سال ۱۰ھ میں تاخیر سے حج کیا یہ تو قضاء نہیں تھا اس سے معلوم ہوا حج علی التراخی واجب ہوتا ہے

دلائل ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ و مالکؒ (۱) حج وقت مخصوص کے ساتھ خاص ہے اور ایک سال کے اندر موت غیر نادر ہے تو احتیاطاً فرض ہو تے ہی فوراً کرلینا ضروری ہے (۲) قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اراد الحج فلیعجل (مسند احمد، سنن ابی داؤد) (۳) قال النبی ؑ من ملک زاداً وراحلۃ تبلغہ الی بیت اللہ ولم یحج فلا علیہ ان یموت یھودیا اونصرانیا (ترمذی، مسند احمد) تارک حج کو یہودی اور نصرانی کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی گئی کہ وہ حج نہیں کرتے تھے **جوابات** (۱) حج کو نماز پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ نماز کا وقت مختصر ہے اتنے وقت میں مرجانا نادر ہے لہٰذا تاخیر کرنا جائز ہے کما قال صاحب الہدایہ (۲) نبی ؑ نے آٹھویں ہجری کو مکہ فتح کیا اور ۹ ہجری میں حج فرض ہونیکے باوجود دو وجہ سے حج نہیں کیا ایک وجہ عدم استطاعت ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ؐ کو بیت اللہ کے گرد مشرکوں کو برہنہ دیکھنا ناپسند تھا اسلئے مؤخر کیا (۳) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے مؤخر کیا تاکہ اگلے سال آپکا حج الوداع ہو جائے اور یہ دن جمعہ کا ہو اور اللہ تعالیٰ اپنے دین کو مکمل کر دے (۴) یہ بھی احتمال ہے کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسئی کا رواج تھا چونکہ دس ہجری میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آرہا تھا اسلئے آپ ؐ نے تاخیر فرمائی اور ۱۰ھ کا انتظار فرمایا اسکی طرف آپنے ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السمٰوات والارض (بخاری ص۲۳۲ ج۲) سے اشارہ فرمایا صہ اسکی تحقیق ایضاح المشکوٰۃ ص۹۷

اور اس تاخیر کو قضاء نہیں کہا جائیگا جسطرح زکوۃ کو تاخیر کے ساتھ ادا کرنے سے قضاء نہیں کہلاتی ہے المغنی ۳/۲۴۲ وغیرہ۔

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ ....ثم ماذا، قال حج مبرور (مشکوۃ ص ۲۲۱)

تشریح: حج مبرور کے معنی مقبول حج، اب مقبول کونسا ہے اسکے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) قیل هوالذی لم یخالطه شئی من الاثم (۲) وقیل ان یرجع زاهداً فی الدنیاراغبافی الاخرة (۳) روی عن جابرؓ قالوا یا رسول اللہ ما برالحج قال اطعام الطعام وافشاء السلام (احمد حاکم) (۴) ابن العربیؒ نے کہا جسکے بعد کوئی نافرمانی نہ ہووہ حج مبرور ہے (۵) بعض نے کہا حج مبروروہ حج ہے جسکے بعد دینی حالات پہلے سے اچھا ہوجائے (۶) اور بعض نے کہا جسکے تمام احکام وارکان، واجبات وسنن علی وجہ الاکمل پورا کیا جائے (۷) وقیل هوالذی لاریاء فیہ، علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں والذی یظهر لی ان یفسر الحج المبرور بقوله تعالیٰ فلارفث ولافسوق ولاجدال فی الحج فمن کان حجه بهذه الصفة فهو المبرورویؤیده حدیث الباب حیث قال فیه ومن حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته امه، (مرقاۃ ج۵ ص ۲۹۵ التعلیق ج۳ ص ۱۷۲ معارف السنن ج۶ ص ۴۵ وغیرہ)

نابالغ بچہ کا حج صحیح ہے: حدیث: عن ابن عباسؓ .... فرفعت الیه امرأة صبیافقالت الهذا حج قال نعم ولک اجر "ایک عورت نے ایک لڑکے کو آنحضرتؐ کی طرف پکڑ کر بلند کیا (یعنی آپکو دکھلایا) پھر آپؐ سے پوچھا کہ کیا اس کیلئے حج کا ثواب ہے آپ نے فرمایا ہاں! اور تمہارے لئے بھی ثواب ہے" اسپر ائمہ کا اتفاق ہے کہ نابالغ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو صحیح ہوجاتا ہے علامہ نوویؒ، ابن بطالؒ، شوکانیؒ، اور مبارک پوریؒ نے لکھا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچہ کا حج صحیح نہیں اس سے صرف مشق کیلئے حج کرایا جاتا ہے یہ عدم صحت کی نسبت صحیح نہیں چنانچہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں ومافعله الصبی قبل البلوغ یکون تطوعا (بدائع ۲/۱۲۰) علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں وهذه النسبة غیر صحیحة فقد اتفقت کلمات المشائخ الحنفیة من محمد بن الحسن، الی الشرنبلالیؒ وابن عابدینؒ ان حجه صحیح واحرامه منعقد (معارف السنن ج۶ ص ۵۴۶) پھر اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا حج نفل ہوگا لیکن اس کے ثواب کے متعلق

اختلاف ہے: ابوبکر اسکاف حنفیؒ کہتے ہیں کہ اسکا ثواب صرف بچہ کو ملے گا اور والدین کو تعلیم وتربیت کا ثواب ملے گا، اگر انہوں نے ایسا کیا ہو اور بعض علماء کہتے ہیں بچہ اور والدین دونوں کو پورا پورا ثواب ملے گا، نیز اس بات پر ائمہؒ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وہ بچہ بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا لیکن داؤد ظاہری اور غیر مقلدین کہتے ہیں یہ حج بچہ کیلئے کافی ہے بعد البلوغ اسے دوبارہ حج کرنیکی ضرورت نہیں ۔

دلائل ائمہؒ اربعہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا حج الصبی فهی لـه حجة حتى يعقل واذا عقل فعليه حجة اخرىٰ (المستدرک ج ا ص ۴۸۱ للحاکم المتوفی ۴۰۵ھ) (۲) اسی مضمون پر طبرانی ج ۳ ص ۲۰۷، (۳) طحاوی ج ا ص ۴۲۵ میں دو احادیث مذکور ہیں۔

پھر اگر وہ صبی عاقل ممیز ہو تو وہ خود مناسک حج ادا کریگا اور اگر غیر ممیز ہو نیت، تلبیہ اور دوسرے مناسک میں ولی اسکی نیابت کریگا اور محظورات احرام سے پرہیز کرائیگا، ہاں اگر بچہ سے محظورات سرزد ہو جائے تو اس پر دم، جزاء وغیرہ واجب ہوگا یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے:

مذاہب (۱) احناف کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔

دلیل: عن علیؓ عن النبی ﷺ قال رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبی حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل (ابو دؤد ۲/ ۲۴۹، نسائی ابن ماجه، دارمی، حاکم) اس حدیث میں صاف بیان کر دیا گیا کہ بچہ پر احکام تکلیفیہ نہیں لہذا حج میں اگر کوئی جنایت ہوگئی تو اس کے مال سے جزاء دینا لازم نہیں ہوگا۔

(۲) دیگر آئمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں بچہ کے ولی پر جزا واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں بچہ پر واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں کسی پر واجب نہ ہوگی۔ اسکی تفصیل مغنی، بدایۃ المجتہد وغیرہ میں ملاحظہ ہو، پھر اگر بچہ نے قبل البلوغ احرام باندھا لیکن قبل وقوف عرفہ وہ بالغ ہوگیا اور حج بھی مکمل کرلیا اسوقت عند الحنفیہ حج مستقلاً دوبارہ ادا کرنا ہوگا عند الشافعیہ یہ حج کافی ہو جائیگا، ہاں اگر وہ پچھلا احرام ختم کردے اور دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کرلے تو عند الحنفیہ بھی یہ حج کافی ہو جائیگا یہ بحث مبسوط للسرخسی ۴/۱۷۳ میں ملاحظہ ہو۔

الحج عن الشيخ الكبير و الميت : عنه (ابن عباس رضی اللہ عنہ) قوله' ادركت ابی شيخا كبيرا افاحج عنه قال نعم.

تشریح: شاید اس عورت کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرے باپ پر بوڑھاپے میں حج فرض ہوا ہے بایں سبب کہ وہ بوڑھاپے میں مسلمان ہوا ہے اور اسکے پاس اتنا مال ہے کہ جسکی وجہ سے اس پر حج فرض ہو جاتا ہے لیکن وہ اتنا کمزور ہے کہ وہ سواری پر بھی بیٹھ نہیں سکتا تو کیا میں اسکی طرف سے نیابۃً حج کرلوں؟ آپؐ نے اسکے جواب میں فرمایا ہاں! اسکی طرف سے حج کرلو۔

اختلاف مذاہب: اس حدیث کے تحت تین اختلافی مسائل ہیں۔

(۱) مسئلہ: جو شیخ کبیر راحلہ پر نہیں ٹھہر سکتا ہے اگر اس کو اسی حالت میں مال حاصل ہوا ہو تو اس پر حج واجب ہونے اور نہونے کے متعلق اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ، ابوحنیفہؒ فی روایۃ الحسن بن زیاد، صاحبین، اور بقول ابن ہمام اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر حج واجب ہے وہ خود حج کرے یا حج بدل کراوے یا وصیت کرے (۲) نہایہ میں ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک ایسے شیخ کبیر پر حج واجب نہیں اور حج کرانا اور وصیت کرنا بھی واجب نہیں اور ابن عابدینؒ نے نقل کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک مقعد، مفلوج، **شيخ كبير لا يثبت على الراحلة، واعمى وان وجد قائدا، محبوس وخائف من سلطان** پر حج واجب نہیں ہے اور ظاہر حدیث الباب سے صاحبین کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

(۲) مسئلہ: حج عن الغیر کے متعلق اختلاف (۱) امام مالکؒ کے نزدیک کوئی آدمی کسی کے جانب سے حج نہیں کرسکتا ہے، ہاں وہ میت جو بحالت حیات فرض حج ادا نہیں کیا اس کی جانب سے دوسرا آدمی حج کرسکتا ہے کیونکہ بعد الموت اس کیلئے حج کی ادائیگی ناممکن ہو گیا ہے یہ لیث بن سعد اور حسن بن صالح کا مذہب ہے (۲) ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مطلقا حج عن الغیر جائز نہیں یہ امام مالکؒ کے ایک روایت ہے (۳) امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک دوسرے کی جانب سے حج کرنا جائز ہے۔

دلائل: (۱) حدیث الباب (۲) عبادات تین قسم پر ہے۔ مالیۂ محضہ: **كالزكوة تجرى فيها النيابة في حالتي الاختيار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب .**

بدنیہ محضہ: کالصلاۃ لاتجری فیھا النیابۃ بحال سواء کان فی حال الصحۃ اوالمرض لان المقصود فھو اتعاب النفس .... مرکب من المال والبدن: کالحج تجری فیہ النیابۃ عند العجز ولاتجری عندالقدرۃ ۔اورحج نفل میں عندالقدرۃ بھی نائب بنانا جائز ہے لان باب النفل أوسع۔

(۳) مسئلہ: اگر کسی نے خود حج نہیں کیا ہے تو اسکے لئے حج عن الغیر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ اوزاعیؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) امام اعظم ابوحنیفہؒ ،احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جائز ہے لیکن حنفیہؒ کے نزدیک جواز مع الکراھۃ التنزیھیۃ لان مراعاۃ الخلاف مستحبۃ ،دلیل احناف: حدیث الباب، دلیل شافعی: عن ابن عباس ان النبی ﷺ رای رجلا یلبی عن شبرمۃ فقال احججت عن نفسک فقال لاقال ھذہ عن نفسک ثم احجج عن شبرمۃ۔

جواب: حنفیہ کی حدیث مرفوع ہے اور شوافع کی حدیث بقول ابن ہمام موقوف ہے اور مرفوع موقوف پر مقدم اور راجح ہوتی ہے لہذا مذہب حنفیہ راجح ہے قال الشیخ ابن الھمام فی فتح القدیر ھذا الحدیث مضطرب فی وقفہ علی ابن عباس ورفعہ وعنعنہ قتادۃ ونسب الیہ تدلیس فلاتقبل عنعنتہ ولوسلم فحاصلہ امر بان یبدأ بالحج عن نفسہ وھو یحتمل الندب فیحمل علیہ بدلیل وھو اطلاقہ علیہ السلام قولہ للخثعمیۃ: حجی عن ابیک من غیر استخبارھا عن حجھا لنفسھا قبل ذلک وترک الاستفصال فی وقائع الاحوال ینزل منزلۃ عموم الخطاب فیفید جوازہ عن الغیر مطلقا وحدیث شبرمۃ یفید استحباب تقدیم حجۃ نفسہ وبذلک یحصل الجمع........ (راجع فتح الملھم ۳/۳۶۹، ۳۷۲)

لڑکیوں کو ٹیوشنی پڑھوانے کا حکم: عنہ (ابن عباسؓ) قال قال رسول اللہ ﷺ لایخلون رجل بامراۃ ۔"کوئی شخص عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے یعنی اجنبی مرد وعورت کسی جگہ تنہا جمع نہ ہوں" اس ممانعت میں تمام نامحرم مرد وعورت شامل ہیں خواہ پیر ہو یا استاذ ،ماموں ہو یا خالو، دیور، یا بہن کا داماد، چچازاد بہن ہو یا خالہ زاد بہن وغیرہ۔لہذا جو پیر مریدنی کے سامنے بے محابا جاتے ہیں یا عورتیں اسکے سامنے آنے سے روکتے نہیں وہ اس شعر کے مصداق ہے ۔ ؎ کار شیطاں می کند نامش ولی ☆ گر ولی این است لعنت بر ولی

اسکول، کالج، یونیورسیٹی، اور مدارس جہاں عورتوں کو سامنے رکھکر پڑھایا جاتا ہے اسطرح ماسٹروں سے لڑکیوں کو ٹیوشنی پڑھوانے کا جو دستور اکثر ممالک میں ہے وہ سب اسی ممانعت میں داخل ہیں اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اسوقت شیاطین کو ارتکاب معاصی پر ابھارنے کا موقع ملجاتا ہے چنانچہ دوسری روایت میں ہے الاکان ثالثھما الشیطان اسی قسم کی بے پردگی عریانی اور فحاشی نے تمام عالم اسلام کو برباد کردیا نعوذ باللہ من شر ذالک قولہ تعالیٰ وما ابری نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء یہ بعض مفسرین کے نزدیک یوسفؑ کا کلام ہے جو معصوم ہے اب ہم جیسے نفس امارہ والے کیلئے کیسا حکم ہونا چاہیئے

عورت کا بغیر محرم حج کرنے کا مسئلہ قولہ ولا تسافرن امرأۃ الا ومعھا محرم ہرگز کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے محرم سے مراد وہ رشتہ دار جسکے ساتھ نکاح ابدی طور پر حرام ہو خواہ قرابت کے لحاظ سے ہو یا رضاعت یا سسرال کے لحاظ سے بشرطیکہ محرم عاقل و بالغ ہو اور مجوسی یا فاسق نہ ہو علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ایک دن کے مسافت کیلئے بھی بغیر شوہر و محرم عورت کا نکلنا مکروہ ہے چنانچہ بخاری مسلم کی دوسری حدیث لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تسافر مسیرۃ یوم ولیلۃ الا مع ذی رحم محرم علیھا اس پر دال ہے۔ عورت کا بغیر خاوند و محرم کے حج کیلئے جانے کے متعلق اختلاف ہے **مذاہب** (۱) مالکؒ احمدؒ (فی روایۃ) فرض حج کے سفر میں خاوند اور محرم کا اعتبار نہیں کرتے ہیں (۲) شافعیؒ کے نزدیک بھی یہ اعتبار نہیں ہاں عورت کو اگر ثقہ عورتیں ملجائیں تو اسکے لئے حج لازم ہے (۳) احناف کے نزدیک انکی عدم وجودگی میں حج کی ادا فرض ہی نہیں ہوگی

دلیل مالکؒ و احمدؒ وہ ہجرت پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہیں

دلیل شافعیؒ قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا یہ خطاب مرد و عورت دونوں کو شامل ہے نیز ثقہ عورتوں کی رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے

دلائل احناف (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ انہ علیہ السلام قال الا لا یحجن امرأۃ الا ومعھا محرم (۳) قال علیہ السلام لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تسافر سفرا یکون ثلاثۃ ایام فصاعدا الا ومعھا ابوھا او ابنھا او زوجھا او اخوھا او محرم منھا

جوابات (۱) فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہ ہونا یہ تو عند الموالک والحنابلہ ہے لہذا یہ دلیل کسطرح ہو (۲) اور آیت مذکورہ اس عورت کو شامل نہیں کرتا ہے جسکے ساتھ محرم یا شوہر نہ

ہو کیونکہ عورت رکوب ونزول میں ہر وقت مردوں کی طرف محتاج ہے اور اسکو پکڑنا بغیر زوج و محرم کے جائز نہیں لہذا انکے علاوہ عورت کو استطاعت حاصل نہیں ہو سکتی (۳) بغیر محرم کے عورت پر فتنہ کا اندیشہ ہے اور جب عورتیں چند ہو جائیں گی اسوقت فتنہ میں اضافہ ہی ہوگا کیونکہ وہ ناقصات عقل بھی ہیں اور ناقصات دین بھی ہاں اگر عورت اور مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو عورت کو بغیر محرم کے حج کو جانا جائز ہے کیونکہ شریعت نے ما دون السفر بغیر محرم کے حج کیلئے جانے کی اجازت دی ہے ہکذا قال صاحب الہدایۃ لیکن فتویٰ علامہ شامیؒ کے قول پر ہے کہ ذکر نا لغالفساد الزمان

بغیر احرام میقات کا تجاوز کرنا جائز نہیں حدیث عن ابن عباسؓ قال وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم...... لمن کان یرید الحج والعمرۃ عمرہ کے لغوی معنی زیارت ہے

اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک آفاقی کے واسطے صرف حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات کا تجاوز کرنے کیلئے احرام ضروری ہے ورنہ ضروری نہیں (۲) ثوریؒ، مالکؒ (فی روایۃ) احناف کے نزدیک آفاقی کیلئے مطلقا بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں خواہ تجارت کیلئے جارہا ہو بشرطیکہ دخول مکہ کا ارادہ ہو **دلائل شوافع** (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں لمن کان یرید الحج والعمرۃ کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسکا یہ ارادہ نہ ہو اسکا یہ حکم نہیں (۲) رسول صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوتے تھے کیونکہ اس موقع پر آپکا ارادہ حج وعمرہ نہ تھا بلکہ مکہ کو فتح کرنے کا ارادہ تھا۔ **دلائل احنافؒ وغیرہ** (۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لایجاوز المیقات احد الا محرما (مصنف ابن ابی شیبہ)

(۲) احرام باندھنا اس بقعہ شریفہ کی تعظیم کیلئے ہے اور تعظیم حرم سب پر واجب ہے خواہ حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا تجارت وغیرہ کا

جوابات (۱) شوافع نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث الباب غیر حج وعمرہ سے ساکت ہے اور یہ روایت ابن عباس عموم کی وجہ سے ناطق ہے اور ناطق ساکت سے راجح ہوتا ہے (۳) حدیث فتح مکہ کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کی خصوصیات میں سے ہے یہ خصوصیت بھی تھوڑی دیر کیلئے تھی چنانچہ خود آپؐ نے خطبہ میں فرمایا ہے انہا لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعۃ من نہار ثم عادت حراما الی یوم القیامۃ ــــ لہذا اس سے عام اوقات میں بغیر احرام دخول پر استدلال صحیح نہ ہوگا ــــ

آنحضرت ﷺ کے عمروں کی تعداد مع دفع تعارض | حدیث: عن انس رضؓ قال اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع عمر | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمرہ کتنے تھے اسکے متعلق صحابۂ کرام کے اقوال میں اختلاف ہے انس رضؓ اور ابن عمر رضؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کئے ہیں اوّل دوشنبہ یکم ذیقعدۃ سنہ ۶ھ میں صلح حدیبیہ کا عمرہ لیکن کفار کے روکنے کیوجہ سے آپ "ہدی" نحر کرکے اور حلق کراکر حلال ہونا پڑا اسکو بھی نیت وارادہ کی وجہ سے عمرہ شمار کیا گیا (۲) دوسرا سنہ ۷ھ ذیقعدہ میں کیا اسکو عمرۃ القضاء کہتے ہیں (۳) تیسرا عمرہ جعرانہ جو آپ نے غزوۂ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوکر سنہ ۸ھ ذیقعدہ میں کیا چوتھا سنہ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا اور اسکا احرام ذیقعدۃ میں باندھا تھا ابوہریرہ رضؓ کی روایت میں تین کا ذکر ہے اور براء رضؓ کی روایت میں دو کا ذکر ہے

وجوہ تطبیق (۱) ابوہریرہ رضؓ پر عمرۂ جعرانہ مخفی تھا کیونکہ ایک روز بعد نماز عشاء آپ نے عمرہ کیا اور اسی رات میں واپس آئے اور جعرانہ میں نماز فجر پڑھی اس لئے اسپر ہر ایک واقف نہیں ہوا لہٰذا ابوہریرہ رضؓ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا (۲) قاضی عیاض رحؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حج افراد کیا تھا اسلئے تین عمرے ہوئے نووی رحؒ نے اس کو رد کردیا کہ آپ ﷺ نے حج قران کیا تھا جو روایات کثیرہ صحیحہ مشہورہ سے ثابت ہے لہٰذا یہ وجہ تطبیق باطل ہے (۳) اور براء رضؓ ذیقعدہ والے عمرے بیان کر رہے تھے اور حجۃ الوداع میں جو عمرہ کیا وہ چونکہ ذی الحجہ میں تھا اس کو شمار نہیں کیا اور صلح حدیبیہ کے عمرہ کو بھی ذکر نہیں کیا کیونکہ اسوقت حقیقۃً عمرہ ادا نہیں فرمایا لہٰذا کوئی تعارض نہیں

اشکال | ابوداود میں عائشہ رضؓ سے منقول ہے کہ ایک عمرہ شوال میں کیا اور حدیث الباب میں ہے کلھن فی ذی القعدۃ **جواب** | ابن القیم رحؒ نے کہا کہ عائشہ رضؓ نے عمرۂ جعرانہ کے متعلق شوال اس لئے فرمایا کہ اس کیلئے سفر ﷺ کی روانگی شوال میں ہوا تھا لیکن احرام چونکہ ذیقعدہ میں باندھا اس حیثیت سے دوسرے حضرات نے ذیقعدہ کا ذکر کیا

حدیث: عن ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تابعوا بین الحج والعمرۃ

حج اور عمرہ ایک ساتھ کرو" اسکا ایک (۱) مطلب یہ ہے کہ قران کرو یہ حج کی سب سے افضل قسم ہے (۲) یا اس سے تمتع مراد ہے کہ پہلے عمرہ کرے پھر اسی سفر میں حج کیا جائے (۳) صرف حج فرض پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ بار بار حج اور عمرہ کرتے رہنا چاہئے کیونکہ اس کا اجر بہت بڑا ہے۔

پھر عمرہ کے وجوب و سنت کے متعلق اختلاف ہے **مذاھب** (۱) شافعیؒ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) ؒ ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم کے نزدیک عمرہ واجب ہے (۲) احناف (کا قول راجح) اور مالکؒ کے نزدیک عمر میں ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے (بدائع)

دلائل شافعیؒ و احمدؒ وغیرہ (۱) قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ یہاں صیغہ امر مستلزم وجوب ہے۔ (۲) عن زید بن ثابتؓ انہ علیہ السلام قال ان الحج والعمرۃ فریضتان (دارقطنی) **دلائل احنافؒ و مو الکؒ** (۱) عن جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن العمرۃ اواجبۃ ھی قال لا وان یعتمروا ھو افضل (ترمذی)

اشکال یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکا ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہے جسکو دارقطنی نے ضعیف قرار دیا **جوابات** (الف) ترمذیؒ نے اسکو صحیح حسن قرار دیا (ب) ابن الہمامؒ نے کہا وہ حسن کے درجہ سے گرے ہوئے نہیں ہیں اور حدیث حسن بالاتفاق معتبر ہوتی ہے (ج) اسی حدیث کو ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ بھی روایت کرتے ہیں (د) اور ابن جریجؒ بھی جابرؓ سے اسکو روایت کیا ہے

(۲) عن ابی ھریرۃ رضؓ مرفوعًا الحج جھاد والعمرۃ تطوع (اخرجہ ابن القانع)

(۳) عن ابن مسعودؓ الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع (ابن ابی شیبۃ)

جوابات (۱) قران فی الذکر سے قران فی الحکم ثابت نہیں ہوتا (۲) مطلب یہ ہے کہ حج اور عمرہ شروع کرنیکے بعد واجب ہوجاتا ہے پس اتمام کرنا ضروری ہے لہذا اس سے مطلق وجوب ثابت نہیں ہوتا (۳) تعارض دلائل کی وجہ سے شک پیدا ہوگیا اور شک سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

(۴) اور حدیث زید بن ثابتؓ تو موقوف ہے لہذا مرفوعات کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔

واضح رہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے گیارہویں، بارہویں، تیرہویں تاریخ میں عمرہ مکروہ ہے اسکے علاوہ دوسرے دنوں میں تکثیر عمرہ مستحب ہے مالکیہ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے (اوجز المسالک ص ۳۹۰/۳ رد المختار علی الدر المختار ص ۱۵۱/۲)

باب الاحرام والتلبية

احرام کے معنی لغۃً حرمت میں داخل ہونا حرام کر دینا اور اصطلاحًا اپنے اوپر مباحات کو حرام کرنا تاکہ عبادت حج ادا کیا جائے چنانچہ حج کرنے والے پر کئی چیزیں حرام ہو جاتی ہیں اور التلبیۃ بم لبیک کہنا حدیث :- عن عائشۃ رضی قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ احرام باندھنے کے بعد بالاتفاق خوشبو کا استعمال اور رنگ جو زیب زینت کیلئے ہوتا ہے ممنوع ہے لیکن خوشبو اگر احرام سے پہلے لگائی جائے اور اسکا اثر احرام کے بعد باقی رہے یہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) مالکؒ، محمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) اور ابن حزمؒ کے نزدیک اثر باقی رہجانے سے مکروہ ہوگا (۲) ابو حنیفہؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ شافعیؒ (فی روایۃ صحیحۃ) کے نزدیک اثر باقی رہنے سے کوئی حرج نہیں ہے **دلائل مالکؒ ومحمدؒ** (۱) عن یعلی بن امیۃ رضی قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل متضمخ بطیب فقال اما الطیب الذی بک فاغسلہ ثلاث مرات (صحیحین) یہاں خوشبو کو تین مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا تاکہ اسکا اثر باقی نہ رہے (۲) اثر باقی رہنے کی صورت میں احرام باندھنے کے بعد بھی خوشبو سے نفع اٹھانے والا ہوگا حالانکہ بعد الاحرام خوشبو سے نفع اٹھانا حرام ہے

دلائل ابو حنیفہؒ واحمدؒ وغیرہما (۱) حدیث الباب کیونکہ اس میں بطیب فیہ مسک کانی انظر الی وبیص الطیب فی مفارق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ احرام باندھنے کے بعد خوشبو کی چمک اور اثر باقی رہا (۲) ممنوع تو بعد احرام خوشبو کا استعمال ہے اور خوشبو پہلے سے لگی ہو تو اس سے نفع اٹھانا تو ممنوع نہیں اور باقی ماندہ خوشبو تو اس محرم کا تابع ہے اور تابع کیلئے کوئی حکم نہیں ہوتا لہٰذا یہ بمنزلۂ عدم کی ہوگی

جوابات اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا خوشبو لگایا تھا حالانکہ وہ مردوں کیلئے جائز نہیں اس لئے غسل کا حکم دیا (۲) وہ حدیث عائشہ رضی کی حدیث سے منسوخ ہے

محرم کا خوشبودار صابن اور شیمپو کا استعمال محرم کا خوشبودار صابن اور شیمپو سے بلاعذر غسل کرنے پر دم واجب ہونا چاہئے اور اگر عذر ہو صدقہ دینا واجب ہے

دلیل چنانچہ علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں کہ اگر محرم نے اپنے سر اور ڈاڑھی کو خطمی (خوشبودار جڑی بوٹی) سے دھویا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر دم واجب ہے کیونکہ خطمی کی بو ہوتی ہے ہر چند کے اتنی اچھی نہیں ہوتی اور یہ جوؤں کو بھی مار ڈالتی ہے ان دو وجہوں سے محرم کی جنایت کامل ہوگئی (مبسوط ص ۱۲۴/۴) اب خطمی کے استعمال سے وجوب دم کی جو وجوہات بیان کی گئی وہ خوشبودار صابن اور شیمپو میں بھی موجود ہے لہٰذا بلا عذر استعمال سے دم واجب ہے

حدیث: عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یہل ملبداً **تحقیق**

یہل یہل من الاھلال ھو رفع الصوت عند رؤیۃ الھلال بقولہ "الھلال الھلال" یعنی نیا چاند دیکھکر چاند چاند کہکر آواز بلند کرنا مجازاً چلانا شور مچانا لہٰذا اہلال الملبی سے مراد تلبیہ پڑھنے والا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنا ہے تلبیہ کے معنی گوند یا مہندی یا اور کوئی چیز بال میں لپیٹ دینا تاکہ بال آپس میں یکجا رہیں اور چپک جائیں اور گرد و غبار اندر نہ جائیں اور جوؤں سے محفوظ رہیں

اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک محرم کیلئے تلبید جائز ہے (۲) احناف کے نزدیک یہ جائز نہیں دلیل شافعیؒ حدیث الباب ہے دلیل احناف اس سے تغطیۃ الرأس ہوجاتا ہے جو محرم کیلئے ممنوع ہے اور یہ تلبید اگر عطر چیز سے ہو تو دو دم لازم ہے ورنہ ایک دم

جواب حدیث الباب میں تلبید سے معنیٔ لغوی جمع کرلینا مراد ہے یعنی بال کو ایسا یکجا کرکے رکھا کہ منتشر نہ ہو کوئی چیز لپیٹ کر چپکانا مراد نہیں تاکہ احادیث منع تغطیۃ کے مخالف نہ ہو

قولہ یقول لبیک اللّٰھم لبیک الخ تشریح لبیک اصل میں یوں تھا الب لک البابین یعنی البا با بعد الباب "میں تیری اطاعت پر ہمیشہ کیلئے قائم ہوں"(۲) یا میں تیری پکار کو قبول کرتے ہوئے تیری خدمت میں بار بار حاضر ہوں یا(۳) میری توجہ اور مقصد تیری ہی طرف ہے(۴) میں تیرا قرب طلب کرتا ہوں کیونکہ الباب کے معنی مقیم ہونا، اجابت، مواجہت اور قرب کے ہیں (فتح الباری) لبیک کا ترجمہ مختصر احاضر جناب (مصباح) چنانچہ ابراہیمؑ نے تعمیر کعبہ کے بعد حق تعالیٰ کے حکم سے آواز دی تھیں کہ "عباد اللّٰہ تعالوا الی بیت اللّٰہ" حاجیوں اس پکار کا جواب دیتا ہوا جاتا ہے، حاضر جناب (مرقات) واضح رہے کہ احرام کی حقیقت عندالاحناف صرف نیت قلب نہیں بلکہ اسکے ساتھ تلبیہ یا ایسا کوئی ذکر جو تعظیم پر دلالت کرتا ہو ہونا لازمی ہے یا قران وتمتع کی حالت میں سوق ھدی کی شکل میں فعل ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک فرض کی ادائیگی کا عقد ہے چنانچہ نماز میں تکبیر تحریمہ جسطرح ضروری ہے یہاں بھی تلبیہ وغیرہ ضروری ہے کا ذکر کرنا اور اس تلبیہ کے چار مقامات پر وقف کرنا مسنون ہے

نبیؐ کے موضع احرام کے متعلق اختلاف

حدیث ۴ - عن ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا أدخل رجلہ فی الغرز و استوت بہ ناقتہ قائمۃً أھلّ من عند مسجد ذی الحلیفۃ ،، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع میں احرام و تلبیہ کے موضع کی تعیین میں روایات مختلف ہیں، زیر بحث حدیث سے معلوم ہوا کہ مسجد ذی الحلیفہ (بیرعلی) سے احرام باندھا اور جابرؓ کی روایت میں ہے فلما أتی البیداء احرم (ترمذی، بخاری) اور انسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ مسجد سے خارج ہونے کے بعد سواری پر سوار ہو کر احرام باندھا، اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے فلما صلی (النبیؐ) فی مسجدہ بذی الحلیفۃ رکعتیہ أوجب فی مجلسہ فأھل بالحج حین فرغ من رکعتیہ (أبوداؤد ص۲۴۲ ج۱ مطبع مجتبائی) وفی روایۃ ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أھل فی دبر الصلوٰۃ (نسائی) فقہاء فرماتے ہیں یہ سب صورتیں جائز ہیں لیکن افضلیت میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شافعیؒ، اوزاعیؒ، اور عطاءؒ کے نزدیک مقام بیداء سے احرام باندھنا افضل ہے (کما فی روایۃ جابرؓ) (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مصلّٰی ہی میں احرام باندھنا افضل ہے (کما مر فی روایۃ ابن عباسؓ)

روایات کے مابین تطبیق (۱) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ دراصل نبیؐ نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا لہذا جس نے جہاں آپکا تلبیہ سن لیا اسی طرح روایت کر دیا، قال ابن عباسؓ و أیم اللہ لقد أوجب فی مصلاہ و أھل حین استقلت بہ ناقتہ و أھل حین علا علی شرف البیداء الخ (ابوداؤد ص۲۴۲ ج۱، مطبع مجتبائی)

ابن عباسؓ فرماتے ہیں اور قسم بخدا آپؐ نے احرام کی نیت اس جگہ سے کی تھی جہاں آپ نے (دو رکعت) نماز پڑھی تھی اور اونٹنی پر سوار ہو کر بھی تلبیہ پڑھا اور شرف البیداء پر بھی ،،

وجوہ ترجیح مذہب احناف ابن عباسؓ کی روایت کو چند وجوہ سے ترجیح ہے ایک تو اسلئے کہ یہ روایت مفصل ہے اور اس میں لوگوں کے مغالطہ کی وجہ بیان کر دی گئی اور یہ مثبت زیادت

ابن اسحٰقؒ سے روایت کیا ہے (کما فی روایۃ ابی داؤد) اور طحاویؒ نے اسکو ابن حربؒ سے روایت کیا ہے (طحاوی صفحہ ۳۶۶ ج ۱) لہذا متعدد طرق سے اسکو تقویت حاصل ہو گئی گو علامہ نوویؒ نے خصیف کو ضعیف کہا لیکن وجہ ضعف بیان نہیں کی اسلئے یہ جرح مقبول نہیں، نیز یحییٰ بن معینؒ ابو حاتمؒ اور ابو زرعہؒ وغیرہ سے خصیف کی توثیق منقول ہے، اور ابو داؤدؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد سکوت اختیار فرمانا یہ حدیث کم از کم حسن ہونیکی دلیل ہے (معارف السنن صفحہ ۷۰ ج ۲، التعلیق صفحہ ۲۱۴ ج ۲ وغیرہما)

اقسام حج اور آنحضرتؐ کا حج

حدیث ۱- عن ابن عمرؓ قال تمتع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع .. حج تین قسم پر ہے افراد، تمتع، قران، افراد کہا جاتا ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھنا، تمتع کہا جاتا ہے کہ اشہر حج میں اوّلاً عمرہ کرکے احرام کھولدینا پھر حج کے احرام باندھ لینا پھر اسکی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے کہ جس نے اپنے ساتھ ہدی نہیں چلایا ہے، دوسرا یہ ہے کہ ہدی چلایا ہے، پہلی قسم میں عمرہ کے بعد حلال ہوجاتا ہے پھر دوبارہ حج کیلئے احرام باندھنا ہوتا ہے اور دوسری قسم میں افعال عمرہ کے بعد متمتع حلال نہیں ہوتا ہے،

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں حج وعمرہ کے مابین اپنے وطن میں المام صحیح کئے بغیر ایک سفر میں دونوں عبادتوں کو ادا کرکے نفع اٹھانے کا نام تمتع ہے، المام کے معنیٰ لغوی اترنا، شرعاً المام صحیح سے مراد یہ ہے کہ بغیر احرام اترنا بناءً علیہ اگر کوئی شخص عمرہ سے حلال ہوکر وطن میں آیا ہو اسکو متمتع نہیں کہا جائیگا، ہاں اگر حالت احرام میں وطن میں آیا ہو اسکو متمتع کہا جائیگا کیونکہ اسکا المام غیر صحیح ہے لہذا بغیر احرام وطن میں آنا المام صحیح ہے اور مع الاحرام آنا یہ المام غیر صحیح ہے،

قران کہا جاتا ہے حج وعمرہ دونوں کی نیت سے احرام باندھنا اور عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بدستور احرام پر قائم رہنا اور حج سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولنا تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے البتہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران صاحب ہدایہ لکھتے ہیں مالکؒ کے نزدیک تمتع افضل ہے، (۲) احمدؒ کے نزدیک بغیر سوق ہدی تمتع سب سے افضل ہے پھر افراد پھر قران، (۳) ابو حنیفہؒ، ثوری، اسحٰقؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد، یہ ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، عمرؓ اور جابرؓ سے بھی منقول ہے

یہ اختلاف حضور ﷺ کے حج کی کیفیت کی تعیین پر مبنی ہے ۔

دلائل شافعیؒ و مالکؒ: (۱) عن عائشةؓ ان رسول الله ﷺ افرد الحج (ترمذی) وفی روایة مسلم اهل بالحج مفرداً (۲) عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ افرد الحج وافرد ابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (ترمذی) وفی روایة فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج (۳) اسطرح ابن عباسؓ کی روایت مسلم میں (۴) اور جابرؓ کی روایت بخاری میں ہے، الغرض افراد کے رواۃ میں سادات صحابہ کی تعداد چار ہیں۔

دلائل احمدؒ: (۱) قوله تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الی الحج (الآیة) میں صرف تمتع کا ذکر ہے، (۲) نیز حضرت ﷺ کے متمتع ہونیکی روایات پانچ صحابہؓ سے مروی ہے یعنی ابن عمرؓ، علیؓ (صحیحین) سعدؓ (مسلم) ابن عباسؓ (ترمذی) عمران بن حصینؓ (صحیحین) سے (۳) امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آپ تو قارن تھے لیکن آپکو تمتع من غیر سوق الہدی کی تمنا تھی چنانچہ صحیحین کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا لواستقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الھدی الخ یعنی اس کام کا پہلے سے خیال کرتا جسکا بعد میں خیال آیا تو میں ہدی روانہ نہ کرتا ۔

دلائل احنافؒ: (۱) عن انسؓ قال سمعت رسول الله ﷺ اهل بهما لبیک عمرة وحجاً (مسلم) (۲) عن عمران بن حصینؓ قال ان رسول الله ﷺ جمع حجة وعمرة (مسلم) (۳) عن البراء بن عاربؓ مرفوعاً قال فانی سقت الهدی وقرنت (ابوداؤد، نسائی) (۴) عن جابرؓ ان النبی ﷺ حج ثلاث حجج حجتین قبل ان یهاجر وحجة بعد ماهاجر ومعها عمرة (ترمذی) چونکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور ﷺ نے تمتع نہیں فرمایا لھذا یہاں قران ہی متعین ہے (۵) عن انسؓ قال سمعت النبی ﷺ یقول لبیک بعمرة وحجة (ترمذی) (۶) عن ام سلمة قالت سمعت رسول الله ﷺ یقول ال محمد بعمرة فی حجة (طحاوی) اسطرح حج قران کی احادیث روایات کرنے والے صحابہ کی تعداد بیس سے زائد ہے مثلاً ابن عباسؓ (بخاری) جابرؓ (صحیحین) علیؓ (ابوداؤد، نسائی) ابن عمرؓ (مسلم) عائشہؓ (ابوداؤد) صبی بن معبدؓ (ابوداؤد) سراقہؓ (ابوداؤد) ام سلمہؓ (مسند احمد) عمرؓ (بخاری) عثمانؓ (طحاوی) حفصہؓ (ابوداؤد) وغیرہ۔

روایات افراد وتمتع کے جوابات: (۱) "قوله افرد الحج" کے معنی فرضیت حج کے بعد آپؐ نے صرف ایک حج کیا ہے بخلاف عمرہ کے کہ آپؐ نے چار مرتبہ کیا (۲) قران کی نسبت آپ کیطرف حقیقی ہے اور افراد وتمتع کی نسبت امر بالافراد لبعض الصحابہ اور امر بالتمتع لبعض آخر ہونے کی وجہ سے مجازی ہے (۳) ابن الہمامؒ اور ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ قارن کیلئے تلبیہ تینوں طرح درست ہے تو اختلاف روایات بوجہ اختلاف سماع تلبیہ کے ہے ۔

(۴) امام نوویؒ، شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ابتداءً آپؐ حج کا احرام باندھا تھا لیکن پھر عمرہ کو ساتھ ملالیا تو ابتداء کے اعتبار سے آپؐ مفرد اور انجام کے اعتبار سے آپؐ قارن تھے اور تمتع کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہوا ہے یعنی آپؐ نے ایک ہی سفر میں دو عبادتوں سے فائدہ اور نفع اٹھایا باقی رہی " فاهل مكة بالعمرة ثم اهل بالحج" کی روایت، تو اسکا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ اس ترتیب سے کہا یعنی یہاں اہلال تلبیہ کے معنی میں ہے نہ کہ احرام کے معنی ہیں، (۵) لو استقبلت من امری الخ کا جواب یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں ایک ہی سفر میں دو احرام کے درمیان میں حلال ہوکر حج وعمرہ کرنے کو ناجائز قرار دیتے تھے اس عقیدہ کو باطل ثابت کرنے کیلئے وہ تمنا کی تھی اس کے تمتع کی افضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں (۶) قرآن کریم میں تو تمتع کے علاوہ قران کا بھی ذکر ہے کما قال الله تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لله (الآية) اس سے یہی مراد ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے باندھے اور حج وعمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھنا یہی قران ہے۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) حج قران میں چونکہ مشقت زیادہ ہے اسلئے وہ افضل ہے لقولهؑ اجركم على قدر تصبكم (۲) احادیث قران مثبت زیادت ہیں اور احادیث افراد نافی ہیں لہذا احادیث مثبتہ مقدم ہونگی (۳) بعض احادیث میں صراحۃً لفظ قرنت ہے لیکن کسی روایت میں تمتعت یا افردت کا لفظ موجود نہیں لہذا قران کی ترجیح ہوگی (۴) مفتاح النجاح میں لکھتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے ثبوت حج قران میں ایک ہزار ورق پر مشتمل کتاب تصنیف فرمائی، یہ بات اگر صحیح ہو تو یقیناً وہ بھی وجہ ترجیح ہے (۵) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قران کی احادیث قولی بھی ہے اور قولی، فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے (۶) قران کی روایات افراد وتمتع کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ ہیں کما مر انفا لہذا اسکی ترجیح چاہیئے (۷) جن صحابۂ کرام سے

افراد مروی ہے ان سے قران کی روایت بھی مروی ہے جیسے ابن عمرؓ اور عائشہؓ لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قران مروی ہے افراد کی روایت مروی نہیں مثلاً حضرت انسؓ، عمران بن حصینؓ وام سلمہؓ، براءؓ، عمر بن خطابؓ، حفصہؓ وغیرہم۔

باب قصة حجة الوداع

وداع بفتح الواو وبکسر ہا بمعنی رخصت کرنا، حضرت ﷺ نے حج اسلام صرف ایک ہی کیا ہے جو دس ہجری میں ہوا چونکہ حضورؐ نے اس حج میں صحابہ کرام سے وداعیہ کلمات فرمائے اور اس دنیا سے اپنے رخصت ہونیکی انکو خبر دی اسلئے اسکو حجۃ الوداع کہتے ہیں اور آپؐ نے بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے دو سے زائد حج کئے اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصار مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے جن سے معلوم ہوا آپؐ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے البتہ راجح ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں (البدایہ والنہایہ ۵/۱۰۹)

حدیث: عن جابرؓ ...... فقدم المدینة بشر کثیر،

تشریح: حجۃ الوداع کے موقع پر حضورؐ کے ساتھ کتنے آدمی تھے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں نوے ہزار، اور بعض نے کہا ایک لاکھ چودہ ہزار اور بعض نے ایک لاکھ چوبیس ہزار، بعض نے کہا ایک لاکھ تیس ہزار، اور بعضوں نے اس سے بھی زائد تعداد بیان کی ہے اور یہ وہ عدد ہے جو آپؐ کے ساتھ مدینہ سے نکلے ہیں اور جو مکے میں تھے اور جو یمن سے آئے ہیں اسکے علاوہ ہیں۔

قوله ' قال جابرؓ لسنا ننوی الا الحج لسنا نعرف العمرة '' جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم (اس سے پہلے) حج ہی کی نیت کیا کرتے تھے اور ہم (حج کے مہینوں میں) عمرہ سے واقف بھی نہ تھے،،

تشریح: اس سفر کا اصل مقصد حج تھا اور جنہوں نے عمرہ کیا یہ حج کے تابع تھا لہذا جن روایات میں عائشہؓ وغیرہ کا معتمر ہونیکا ذکر ہے اس سے تعارض نہ ہوگا، کفار عرب اسلام سے پہلے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا سخت گناہ اور بدترین جرم سمجھتے تھے ماہ صفر سے عمرہ کو جائز مانتے تھے اس دستور کیوجہ سے صحابہؓ کا اس موقع پر عمرہ کیطرف دھیان بھی نہیں گیا، یا اکثر صحابہ نے صرف حج کا

احرام باندھا تھا اسلئے فرمارہے ہیں کہ ہم حج کے علاوہ اشہر حج کو فسخ کر کے عمرہ بنا لینے کو نہیں جانتے تھے یہاں تک کہ ہم جب مکہ میں داخل ہوئے تو حضورؐ نے فسخ الحج الی العمرہ کا حکم دیا، اسکی وضاحت سامنے آرہی ہے۔

قولہ' ثم تقدم الی مقام ابراھیم: مقام ابراہیم وہ پتھر ہے جس پر کھڑے ہوکر حضرت ابراہیمؑ کعبہ کی تعمیر کرتے تھے اور اس پتھر پر حضرت خلیل اللہ کے پاؤں کے نشان بن گئے تھے جو آج تک قائم ہیں بعض نے کہا یہ وہ پتھر ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب اپنے فرزند حضرت اسماعیلؑ کو دیکھنے کیلئے مکہ آتے تھے تو اونٹ سے اس پتھر پر اترتے تھے اور جب جانے لگتے تو اسی پہ پیر رکھکر سوار ہوتے، آنحضرتؐ طواف سے فارغ ہوکر اسی مقام ابراہیمؑ کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھی یہ دو رکعت نماز وہاں پڑھنا افضل ہے لیکن حرم کے ہر مقام پر پڑھنا جائز ہے اس سے مولینا احمد یار خان بریلوی نے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ عین نماز میں بزرگوں کے تبرکات کی تعظیم کرنا ثواب ہے شرک نہیں جو کہے نماز میں حضور انورؐ کا خیال کرنا شرک ہے وہ دراصل حضور کی اہانت کرتا ہے (مراۃ المناجیح ۴/۱۱۰)

راقم الحروف: کے ناقص خیال میں شاید اس سے مجدد ملت حضرت اسماعیل شہید بالاکوٹؒ جو حضرت مولانا سید احمد بریلویؒ کے خاص رفیق حیات تھے ان پر رد کرنا ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ نماز تو اللہ ہی کیلئے پڑھ رہا ہے وہاں تو حضرتؐ پر درود بھیجتے وقت حضرتؐ کا خیال آئیگا لیکن یہ قابل یادداشت چیز ہے کہ خیال آنا ایک چیز ہے اور خیال کرنا اور دل کو اسکی طرف متوجہ کرنا اور چیز ہے جیسے زید کو بالقصد والارادہ دیکھنے کی صورت میں زید کے آس پاس کی چیزیں دیکھ لیتے ہیں تو زید کو دیکھنا بالذات ہے اور آس پاس کی چیزوں کو دیکھنا بالعرض ہے تو درود شریف پڑھتے وقت حضورؐ کا خیال آجانا منع نہیں کیونکہ بالذات تو اللہ تعالےٰ کا خیال اور دھیان میں مشغول ہے بالعرض حضورؐ کا خیال آیا ہے نیز اللہ تعالےٰ کے سامنے شان عبودیت کے اظہار کے وقت مثلاً قیام، رکوع، سجود میں بقصد تعظیم آنحضرتؐ کے خیال لانا شرک ہوگا گو آپؐ ۔ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر،، کے مصداق ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے مطالعہ بریلویت جلد اول

رکعتین بعد الطواف کے متعلق اختلاف: **قولہ' فصلی رکعتین** اس میں اختلاف ہے کہ یہ دو رکعات واجب ہیں یا سنت، مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ،

نزدیک یہ سنت ہیں (۲) ابوحنیفہؒ سے تین اقوال منقول ہیں سنت، واجب، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر طواف واجب ہو تو یہ دو رکعات بھی واجب ہے اگر طواف سنت ہو تو یہ دو رکعت سنت ہے ہاں اگر واجب بھی ہو تو ان کے نہ پڑھنے سے طواف باطل نہیں ہوتا ۔

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) حدیث اعرابی ہے، جس میں لاالاأن تطوع ہے یعنی نماز پنجگانہ کے علاوہ تمام نمازیں تطوع ہے لہذا رکعتی الطواف بھی تطوع میں داخل ہونگی (۲) اگر یہ واجب ہوتی تو اسکے ترک سے دم واجب ہوتا کما فی سائر الواجبات، جب دم لازم نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ۔

دلائل ابوحنیفہ علی روایۃ الوجوب: (۱) قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین (ہدایہ) یہ آپ کا امر ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے (۲) جابرؓ بیان کرتے ہیں کہ آپؐ نے ان دونوں رکعتوں کو پڑھنے کے بعد واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی (الآیۃ) تلاوت فرمائی یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے (۳) ایک بار عمرؓ مکہ سے نکلنے کے بعد رکعتی الطواف پڑھنا بھول گئے جب وہ مقام ذی طوٰی پر پہونچے تو دو رکعات نماز پڑھی اور کہا یہ دو رکعت، طواف کی دو رکعتوں کے بدلہ میں ہیں، عمرؓ کا اتنا اہتمام کرنا وجوب پر دال ہے ۔

جوابات: حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اس میں تو دوسرے واجبات کا بھی ذکر نہیں مثلاً صدقۂ فطر، وتر وغیرہ کا، نیز وہاں فرائض اعتقادی کی نفی ہے اور رکعتی الطواف عندالاحناف بھی فرائض اعتقادی میں داخل نہیں، اور دم ایسے ترکِ واجب پر ہوتا ہے جو بالکل فوت ہوجائے اور رکعات طواف اگر مسجد میں نہ پڑھی جاسکیں تو خارج حرم میں بھی قبل الموت پڑھی جاسکتی ہیں اور یہ قضا نہیں ہوتیں، اسلئے فی الحال دم واجب نہیں ہوتا ۔

قولہ فبدا بالصفاء (س وفاق ۱۳۹۳ء، ابوداؤد ۱۳۹۵ ترمذی) "آپؐ نے صفا سے سعی شروع کی" یہ سعی آپؐ نے سات بار، بایں طور کہ صفا سے مروہ تک، ایک بار مروہ سے صفا تک دوسری بار، اسکی اصل یہ ہے کہ حضرت اسماعیلؑ جب پیدا ہوا اور انکو پانی کی پیاس لگی تو انکی والدہ ہاجرہؓ پانی کی تلاش کو گئیں، جب نشیب میں پہونچیں تو حضرت اسماعیلؑ ان کی نظر سے

پوشیدہ ہوگئے تو جلد طی کرنے کیلئے سعی کی پھر صفا اور مروہ پر چڑھ کر ان کو دیکھتی اسطرح ان دونوں کے درمیان پھیرے کرتی تھیں چنانچہ یہ سعی انہیں کی سنت ہے جیسے آنحضرتؐ نے پورا کیا اب صفا اور مروہ کے درمیان چونکہ مٹی بھر گئی ہے اسلئے وہ نشیب باقی نہیں رہا البتہ وہاں نشان بنادئے گئے ہیں، تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سعی میں صفا سے ابتدا کرنا چاہئے (کماذکر فی حدیث الباب) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مروہ سے ابتدا کریگا تو وہ بالاجماع معتبر نہ ہوگا کیونکہ ابتداء بالصفاء واجب ہونا صحیح قول ہے۔

سعی بین الصفاء والمروہ کی شرعی حیثیت: مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک سعی بین الصفا والمروہ رکن ہے اسکے بغیر حج پورا نہ ہوگا (۲) ابوحنیفہؒ، ثوریؒ اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک واجب ہے اگر کوئی بھول کر چھوڑ دے تو اس پر ترکِ واجب کیوجہ سے دم واجب ہے (۳) ابن عباسؓ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ اور احمدؒ فی روایۃ کے نزدیک یہ سنت اور مستحب ہے ۔

دلیل ائمہ ثلثہ: **عن ابن عمرؓ وعائشةؓ انه علیه السلام استقبل الناس فی المسعی وقال یا ایها الناس اسعوا فان الله قد کتب علیکم السعی** (احمد، بیہقی)

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) **قوله تعالیٰ فلاجناح علیه ان یطوف بهما** ، گناہ کی نفی سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے لیکن یہ شعار اللہ ہے اور اس سعی پر حضور اکرمؐ اور حضرات صحابہؓ کی مواظبت پائی گئی لہذا اسکو واجب قرار دیا گیا (۲) نیز فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے اور سعی کے متعلق کوئی دلیل قطعی نہیں ۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلثہ کی نقل کردہ حدیث کی سند متکلم فیہ ہے (۲) نیز ہر مقام میں لفظ کتب سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۳) نیز یہ خبر واحد ہے جو بالاجماع ظنی ہے لہذا اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۴) واجب کی ادائیگی کے بغیر بھی حج ادا ہوجاتا ہے باطل نہیں ہوتا، ہاں ناقص رہتا ہے لہذا واجب قرار دینے سے حدیث وقرآن سب پر عمل ہوتا ہے ۔

فسخ حج کا مسئلہ: **قوله ' وقال دخلت العمرة فی الحج مرتین لابل لابدابد** ،، اور حضرتؐ نے فرمایا عمرہ حج میں داخل ہوگیا ہے آپؐ نے یہ بات دومرتبہ کہی اور پھر فرمایا ''نہیں! یہ حکم

خاص طور پر اسی سال کیلئے نہیں ہے بلکہ ہمیشہ کیلئے (کہ حج کے مہینوں میں عمرہ جائز ہے)

تشریح: ایام جاہلیت میں یہ ایک باطل عقیدہ تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں بلکہ گناہ کبیرہ ہے، اسکو باطل کرنے کیلئے آپؐ نے یہ فرمایا اور حج کو فسخ کرا کر عمرہ کرنیکا حکم دیا۔

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: (۱) احمدؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک محرم بالحج کیلئے یہ جائز ہے کہ عمرہ کر کے حج کے احرام کو توڑ دے یعنی فسخ الحج ہمیشہ کیلئے جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک محرم بالحج عمرہ کر کے احرام حج کو فسخ کرنا حجۃ الوداع کیساتھ خاص تھا یہ بعد والوں کیلئے جائز نہیں، دلیل حنابلہ: حدیث الباب۔

دلائل ائمۂ ثلثہ: (۱) عن بلال بن الحارث عن ابیہؓ قال قلت یارسول اللہ ارأیت فسخ الحج بالعمرة لنا خاصة ام للناس عامة فقال ﷺ بل لنا خاصة (ابو داؤد) (۲) عن ابی ذرؓ قال كانت المتعة (ای الفسخ فی الحج) لاصحاب محمد ﷺ خاصة (ابوداؤد، نسائی) (۳) عن عثمانؓ انه سئل عن متعة الحج فقال كانت لنا ليست لكم (ابو داؤد) ان روایات سے واضح ہوا کہ فسخ الحج الی العمرہ صرف حجۃ الوداع کے ساتھ خاص تھا اور یہ رسم جاہلیت کو توڑنے کیلئے تھا جواب: روایات مذکورہ کے قرینے سے لابد کا مطلب یہ ہے کہ ایام حج میں عمرے ادا کرنا تا قیامت جائز ہے اس سے فسخ الحج الی العمرہ مراد نہیں

قوله: حتى اتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مزدلفہ پہنچ کر مغرب وعشاء کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامت سے پڑھیں جسطرح آپؐ نے عرفات میں ظہر وعصر کی نماز ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ پڑھی تھی، ان دونوں مقام میں جمع بین الصلوٰتین کرنیکا مقصد یہ ہے کہ وقوف عرفہ کیلئے پورا وقت مل جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ اسی دن وقوف عرفہ نماز سے بھی افضل ہے عرفہ میں جمع تقدیم ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے اور عصر کے وقت پڑھنے سے صحیح نہیں ہوگی اور مزدلفہ میں جمع تاخیر ہے کہ مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے اور ہر جمع کیلئے امام اعظمؒ کے نزدیک چند شرائط ہیں:۔

جمع عصرین کیلئے چھ شرائط ہیں (۱) احرام (۲) وکونہ فی العرفات (۳) امام یا اس کا نائب کا حاضر ہونا (۴) تقدیم الظہر علی العصر (۵) یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت ہونا (۶) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، اور جمع عشائین کیلئے چار شرط ہیں (۱) الاحرام (۲) وکونہ فی المزدلفۃ وکونہ فی لیلۃ النحر (۳) تقدیم الوقوف بعرفۃ (۴) والوقت وھو العشاء، امام ہونا اور جماعت ہونا شرط نہیں۔

ثم ههنا مسئلة خلافية اخرىٰ: ان الجمع بين الظهرين بعرفة والجمع بين العشائين بمزدلفة هل هما بأذان واحد واقامة واحدة اوغير ذالك فالاقوال فى الاولىٰ ثلاثة وفى الثانية ستة فالثلٰثة الاول فى الاولى، الاول اداء هما باذان واحد واقامتين واليه ذهب ابوحنيفةؒ والثوريؒ والشافعيؒ واحمدؒ فى رواية ومالكؒ فى رواية- والقول الثانى :باقامتين من غيراذان وهو مذهب احمد المشهور - والثالث : باذانين واقامتين وهو الاشهر من مذهب مالكؒ -والمسألةالثانية- من جمع العشائين بمزدلفة فالاقوال ستة والمشهور منها اربعة، الاولؔ اداء هما باذان واحد واقامة واحدة وهو مذهب ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقول قديم للشافعيؒ ورواية عن احمدؒ وهو قول ابن ماجشون من المالكية الثانىؔ: باذان واحد واقامتين واليه ذهب الشافعى وهو قول لمالك واليه ذهب زفرؒ -الثالثؔ :اداء هما باذانين واقامتين واليه ذهب مالكؒ - الرابعؔ : اداء هما باقامتين من غير اذان واليه ذهب احمد فى المشهور هو رواية عن الشافعيؒ (معارف السنن ٦/٢١٧-٢١٨)

کیفیت جمع تاخیر اور تقدیم میں اختلاف مذاہب: (۱) شافعیؒ، زفرؒ، اور طحاویؒ وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع تاخیر میں دو اقامتیں افضل ہیں (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک اقامت افضل ہے ۔

افضل ہے" دلیل شافعیؒ و زفرؒ وغیرہ، حدیث الباب، دلائل أحناف وحنابلہ

(۱) عن جابرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب والعشاء بجمع (أی المزدلفۃ) باذان واحد واقامۃ واحدۃ ولم یُسبّح بینھما (ابن أبی شیبہ)

(۲) عن ابن عمرؓ قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء بجمع صلی المغرب ثلاثا والعشاء رکعتین باقامۃ واحدۃ (مسلم ص۴۱۷ ج۱)

جوابات (۱) اگر دونوں نمازوں میں کھانے وغیرہ کا فاصلہ ہوجائے تو دوسری اقامت مسنون ہے اور حدیث الباب فصل ہی پر محمول ہے کہ بعض صحابۂ کرام نے اسباب سفر کی مشغولیت کیوجہ سے فصل کیا اور پھر دوسری اقامت کہی چونکہ صحابۂ کرام کا یہ عمل آپؐ کی اجازت سے تھا اسلئے مجازاً آپکی طرف نسبت کردی، (۲) تفقہ کے اعتبار سے بھی جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں فرق ہونا چاہیئے کیونکہ عرفات میں عصر اپنے وقت سے قبل پڑھی جارہی ہے اسلئے اس میں مزید اعلان کی ضرورت ہے لہذا دوسری اقامت دیجائیگی بخلاف مزدلفہ میں عشاء کی نماز کہ وہ اپنے وقت میں پڑھی جارہی ہے لہذا دوسری اقامت کی ضرورت نہیں ،،

قولہ ثم رکب القصوی ، پھر آپؐ اونٹنی پر سوار ہوئے،، الی قولہ فرماھا بسبع حصیات "تو اسے سات کنکر مارے،، رمی جمار راکباً افضل ہے یا ماشیاً اس میں اختلاف ہے، مذاہب (۱) ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تمام رمی جمار راکباً افضل ہے، دلیل حدیث الباب ہے، (۲) ابویوسفؒ کے نزدیک جس رمی کے بعد رمی ہے وہاں ماشیاً افضل ہے کیونکہ پہلے دونوں رمی کے بعد دعا کرنا مستحب ہے اور دعا و تضرع حالت مشی میں ہونا افضل ہے (۲) نیز اکثر لوگ اسوقت حالت مشی میں ہوتے ہیں لہذا راکباً رمی کرنے سے لوگوں کو تکلیف پہونچنے کا اندیشہ ہے اسلئے ماشیاً افضل ہونا چاہیئے اور آخری رمی کے بعد دعا نہیں، نیز فوراً روانہ ہونیکا حکم ہے لہذا روانگی کی آسانی کیلئے راکباً افضل ہے اور اکثر لوگ اسوقت حالت رکوب میں ہوتے ہیں لہذا کسی کو تکلیف پہونچنے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔،

جواب حدیث الباب میں جو آنحضرتؐ کے رکوب کا ذکر ہے اصل میں وہاں صحابۂ کرام کو مناسک حج دکھلاکر تعلیم دینا مقصد تھا وہ بحالت رکوب آسان تھا اسلئے آنحضرتؐ راکباً رمی کئے تھے،

فتوی ابویوسفؒ کے قول پر ہے یہ مسئلہ ابویوسفؒ نے اپنی نزع کی حالت میں ابراہیم بن جراحؒ کے سوال پر بیان فرمایا اور اسی وقت آپکا انتقال ہوگیا،،

قولہ الی بطن محسر، التشریح | وادی محسر مزدلفہ و منی کے درمیان ایک گھاٹی کا نام ہے محسر کے معنی ہیں تھک جانے کی جگہ اللہ تعالے فرماتے ہیں خاسئاً وحسیراً ، اصحاب فیل کا ہاتھی وہاں پہنچ کر تھک گیا تھا ، اسلئے اسے محسر کہتے ہیں بعض نے فرمایا کہ یہاں ہی اصحاب فیل پہ عذاب آیا تھا اسلئے یہاں سے جلد گذر جانا چاہیئے جیسے قوم ثمود و عاد کی زمین سے جلد گذر جانا چاہیئے ، بعض نے کہا موقعۂ حج میں یہاں مشرکین عرب یا نصاریٰ ٹھہرا کرتے تھے انکی مخالفت کی پیش نظر آنحضرتؐ یہاں سے جلد گذرے بہرحال آپؐ کی پیروی کرتے ہوئے ہر شخص کیلئے مستحب ہے کہ اس وادی میں تیزی سے گذرے ، -

قولہ فصلی بمکۃ الظھر یوم النحر میں آنحضرتؐ نے نماز ظہر کہاں پڑھی اس بارے میں روایات مختلف ہیں اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے مکہ میں ظہر کی نماز پڑھی اور ابن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے ظہر کی نماز منی میں پڑھی (بخاری ، مسلم) فکیف التوفیق ؟

وجوہ تطبیق | (۱) حدیث ابن عمرؓ سے حدیث جابرؓ راجح ہے کما قال ابن حزمؒ وغیرہ ،
(۲) آنحضرتؐ ظہر کی نماز بعد طواف زیارت مکہ ہی میں پڑھی البتہ آپ نے منی میں نفل نماز پڑھی تھی جسکو ابن عمرؓ نے ظہر کی نماز گمان کیا ورنہ ظہر غیر وقت مستحب میں پڑھنا لازم آئیگا اب بھی مستحب یہی ہے کہ یوم نحر کو طواف زیارت کرے اور ظہر حرم شریف ہی میں پڑھے مگر یہ بمشکل میسر ہوتا ہے کیونکہ اسی دن قربانی وغیرہ بہت کام ہوتے ہیں (۳) ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ آپؐ نے منی میں ظہر پڑھی اور مکہ میں ظہر کے وقت طواف کیا تھا اور اسکے بعد رکعتی الطواف پڑھی اسکو بعض نے صلوٰۃ ظہر سمجھ لیا (۴) اذا تعارضا تساقطا ، اب ترجیح اس بات کو دیجائیگی کہ آپؐ نے ظہر مکہ میں پڑھی کیونکہ مکہ میں نماز پڑھنا افضل ہے ، (۵) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں حضورؐ مکہ میں نماز ظہر پڑھاکر منی آئے تھے اور دیکھا یہاں جماعت سے نماز ہو رہی ہے تو آپؐ بحیثیت مقتدی شامل ہوگئے ، (التعلیق ص۲۰۲ ج۳ ، بذل المجہود ص۱۵۹ ج۳ وغیرہما)

حدیث ٤- عن عائشۃؓ .... وأمرنی ان أعتمر مکان عمرتی من التنعیم ، روی الفاکھی من طریق عبید بن عمر قال انما سمی التنعیم لان الجبل الذی عن یمین الداخل یقال لہ ناعم و الذی عن الیسار یقال لہ منعم والوادی نعمان (فتح الباری ص۴۸۳ ج۳) (ترجمہ) مجھے حکم دیا کہ مقام تنعیم سے (احرام باندھ کر) اپنے فائتہ عمرہ کے بدلے عمرہ کروں ،،

تشریح تنعیم مکۂ معظمہ سے ڈھائی تین میل کے فاصلہ پر شمال مغربی جانب واقع ہے اب وہاں مسجد عائشہ رضی اللہ عنہا بنی ہوئی ہے عام حجاج وہاں جاکر نفلی عمروں کا احرام باندھتے ہیں حل کے تمام مکانوں میں یہ جگہ قریب تر از حد حرم ہے اہل مکہ کے عمرہ کے میقات کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ کہاں سے احرام باندھیں گے چنانچہ جمہور علماء کا یہی قول ہے کہ عمرہ کرنے کیلئے خارج حرم جانا واجب ہے تاکہ عبادت میں حل و حرم جمع ہو جائیں اور سفر کی صورت متحقق ہو جائے لہٰذا انکو عرفات میں ٹھہرنے کا حکم دیا گیا جو خارج از حرم ہے ،

مذاہب (۱) مالکؒ اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک بالخصوص تنعیم جاکر ہی احرام باندھنا واجب ہے اور کسی جگہ سے احرام باندھنا کافی نہیں ، (۲) جمہور کے نزدیک حل (خارج حرم) کی تمام جگہیں مساوی ہیں جہاں سے چاہے احرام باندھ لینا صحیح ہے ، (۳) ابن تیمیہؒ اور غیر مقلدین نیز امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیگا (عینی ص۱۳۹ ج۹)

دلیل مالکؒ و أصحاب ظواهر حديث الباب ، **دليل جمهور** عن عائشة رضي الله عنها انها قالت دخل على النبي ﷺ وأنا ابكي فقال ما ذالك وفي آخر الحديث فامر عبد الرحمٰن بن ابي بكر فقال أحمل أختك فاخرجها من الحرم قالت والله ما ذكر النبي ﷺ الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بالعمرة فكان افرب بنا من الحرم التنعيم فاهللت بعمرة (طحاوی ص۳۶۲ ج۱ . باب المكي يريد العمرة من أن ينبغي له ان يحرم بها)

جوابات (۱) حدیث الباب میں تنعیم کا نام لینا غالباً اسلئے تھا کہ وہ اقرب الی الحرم تھا نہ کہ تخصیص کیلئے کیونکہ حدیث مذکور میں احرام کیلئے صرف حل کیطرف جانیکا حکم دیا کوئی معین خاص جگہ کا نام نہیں لیا ، (۲) اگر معتمر کیلئے مکہ سے احرام باندھنا جائز ہوتا (کما قال ابن تیمیہؒ وغیرہ) تو عائشہ رضی اللہ عنہا کو تنعیم کیطرف نہ بھیجتے (المغنی ص۲۸۵ ج۳ ، شرح مسلم للنووی ص۳۸۹ ج۱ ، ہدایہ ص۲۶۱ ج۱)

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں **قوله** وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فانما طافوا طوافا واحدا ، جن لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کو جمع کیا تھا (یعنی شروع ہی سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا تھا یا بعد میں ایک کو دوسرے کے ساتھ شامل کیا) انہوں نے صرف ایک ہی (یوم النحر) طواف کیا ، یہ حج کے اہم مسائل سے ایک ہے واضح رہے کہ طواف قدوم کی سنیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے اور عمرہ تین چیزوں یعنی احرام ، طواف ، سعی کے مجموعہ کا نام ہونے پر اتفاق ہے ،

احرام عمرہ احرام حج میں قارن کیلئے تداخل ہونا یہ بھی متفق علیہ مسئلہ ہے لیکن عمرہ کے دوسرے افعال یعنی طواف وسعی اور افعال حج یعنی طواف زیارت اور سعی بین الصفا والمروہ میں تداخل ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ وغیرہم کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل واجب ہے یہ عائشہؓ، ابن عمرؓ اور جابرؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے (۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) نخعیؒ، شعبیؒ کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل جائز نہیں بلکہ ہر ایک کے افعال کو مستقلاً ادا کرنا ہوگا، یہ ابوبکرؓ عمرؓ، عمران بن حصینؓ علیؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے لہٰذا شوافع وغیرہم کی رائی کے مطابق قارن مسجد حرام میں جاکر اولاً طواف قدوم جو سنت ہے اسکو ادا کریگا اور عمرہ کیلئے کوئی عمل نہ کریگا بلکہ حج کے دیگر افعال کرتا رہے گا ثانیاً یوم نحر میں عمرہ کے افعال کے تداخل کی نیت رکھ کر طواف زیارت مع السعی بین الصفا والمروہ کریگا ثالثاً طواف وداع کرکے رخصت ہوجائیگا تو قارن کے حق میں ان حضرات کے مسلک کے موافق تین طواف اور ایک سعی ہونگے اور احناف وغیرہم کی رائی کے موافق قارن اولاً طواف قدوم جو سنت ہے اسکو بجالائیگا ثانیاً عمرہ کیلئے طواف سعی کریگا ثالثاً اپنے وقت پر طواف زیارت کیلئے طواف وسعی کریگا، رابعاً طواف وداع کرکے رخصت ہوجائیگا لہٰذا قارن کے حق میں احناف کے مسلک کے مطابق چار طواف اور دو سعی ہونگی ،

دلائل ائمۂ ثلثہ (۱) حدیث الباب ، (۲) قال النبیؐ دخلت العمرۃ فی الحج الیٰ یوم القیامۃ ، اس حدیث کی روشنی میں افعال حج افعال عمرہ کیلئے کافی ہونا چاہیئے یعنی عمرہ کیلئے علیحدہ طواف وسعی کی ضرورت نہیں ہے ، (۳) عن عائشۃؓ لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ الا طوافا واحدًا بین الصفا والمروۃ (مسلم) (۴) عن ابن عمرؓ مرفوعًا من أحرم بالحج والعمرۃ اجزأہ طواف واحد وسعی واحد عنہما حتی یحل منہما جمیعًا (ترمذی ص۱۴۶ ج۱) (۵) عن جابرؓ لم یطف النبیؐ ولا اصحابہ بین الصفا والمروۃ الا طوافًا واحدا (مسلم ص۴۱۴ ج۱ باب بیان أن السعی لا یتکرر)

(۶) قال صاحب الھدایہ لان مبنی القِران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ وسفر واحد وحلق واحد ،

دلائل أبوحنیفۃؒ (۱) عن ابن عمرؓ انہ جمع بین الحج والعمرۃ وطاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین ثم قال ھکذا رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم (الطحاوی)

(۲) وفی روایۃ دارقطنی انہ جمع بین حجتہ وعمرتہ معًا وقال سبیلھما واحد قال فطاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین، وقال ھکذا رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صنع کما صنعت، (۳) عن ابراھیم بن محمد بن الحنفیۃ قال طفت مع ابی، وقد جمع بین الحج والعمرۃ ۔ فطاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین وقال حدثنی ان علیًا فعل ذالک وحدثہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فعل ذالک (نسائی، نصب الرایہ ص۱۱۱/۳) قال ابن حجر فی الدرایۃ رواتہ موثقون،

(۳) عن علیؓ انہ طاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین وقال ھکذا رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صنع (دارقطنی ص۲/۲۶۳) قال الامام دارقطنیؒ فیہ الحسن بن عمارہ ھو متروک الحدیث، لکن قال الامام الذھبیؒ فیہ وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ ولی قضاء بغداد قال الامام ابن عیینہؒ کان لہ فضل (میزان الاعتدال ص۱/۵۱۳-۵۱۵) (۴) صبی بن معبد کے متعلق مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا فصنعت ماذا انہوں نے جوابًا کہا مضیت فطفت طوافًا لعمرتی وسعیت سعیا لعمرتی ثم عدت مثل ذالک ثم بقیت حرامًا الخ اس پر عمرؓ نے فرمایا ھدیت لسنۃ نبیک محمد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم (مسند ابی حنیفہؒ مع شرح لعلی القاری ص۱۱۱، محلی) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللّٰہؐ کی سنت یہ ہے کہ قارن دو طواف کرے اور دو سعی کرے (۵) حدیث جابرؓ میں ہے آپؐ نے راکبا طواف کیا (کما فی مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ آپؐ نے ماشیًا سعی کی لہٰذا ماننا ضروری ہے کہ دو طواف اور دو سعی کی، (۶) قران ایک عبادت کو دوسری عبادت کے ساتھ ملانے کا نام ہے لہٰذا ہر دونوں عبادت کے افعال پورا پورا ادا کرنا ہوگا کما فی الصوم مع الجہاد و کما فی الصوم مع الاعتکاف وغیر ذالک،

جوابات (۱) ائمۂ ثلاثہ کی مستدلات میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جو کہ فرض ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہو گیا ہے جیسا کہ فرض نمازوں میں تحیۃ المسجد کا تداخل ہو جاتا ہے اس سے تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے (۲) طواف واحد سے مراد منیٰ سے رجوع کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا تداخل کرنا مراد نہیں کیونکہ اسکے قبل عمرہ کا طواف کر چکے تھے، (۳) شیخ الہندؒ نے فرمایا یہاں طواف سے مراد یہ ہے کہ حج وعمرہ دونوں سے حلال ہونے کیلئے ایک ہی طواف

کیا اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپ قارن ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوئے اس پر روایت ابن عمرؓ اور عائشہؓ دال ہے جسکے الفاظ یہ ہیں من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد لهما حتى يحل منهما جميعًا اس سے معلوم ہوا ایک طواف اور ایک سعی کافی ہونا صرف تحلل کیلئے ہے (۴) ہر شخص نے اپنی رؤیت کے مطابق خبر دی جس نے ایک مرتبہ طواف کرنیکو دیکھا اس نے ایک مرتبہ طواف کرنیکو روایت کیا اور جس نے دو مرتبہ طواف کرنے کو دیکھا اس نے دو مرتبہ طواف کرنیکو روایت کیا، دو مرتبہ کی روایت مثبت زیادۃ ہے لہذا اسکی ترجیح ہوگی (۵) انکی دوسری دلیل "دخلت العمرة في الحج" کا جواب یہ ہے کہ اس سے دخلت أفعال العمرة في افعال الحج مراد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ دخلت العمرة في أشهر الحج اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود ایام جاہلیت کے دستور کو رد کرنا ہے کہ ایام جاہلیت میں اشہر حج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھتے تھے، انکی اس عقیدت کو ختم کرنے کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ دخلت العمرة في الحج ، صاحب ہدایہ نے ائمہ ثلثہ کی طرف سے جو دلیل عقلی پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ عبادات مقصودہ میں تداخل نہیں ہوتا مثلا دو نمازوں میں تداخل نہیں ہوگا ہاں تداخل کا محل جنایت ہے رہا سفر وہ تو مکہ تک پہونچکر افعال ادا کرنیکا وسیلہ ہے اور احرام کے پوشاک پہننے کے بعد تلبیہ پڑھنا غیر محرم کیلئے جو حلال ہے اسکو حرام کرنیکا ذریعہ ہے اور حلق احرام سے نکلنے کا ذریعہ ہے ، الحاصل یہ تینوں چیزیں وسائل کا درجہ رکھتی ہیں اسلئے ان وسائل پر ارکان کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا مثلاً نفل کی دوگانہ ادا کرنے سے چار رکعت ادا نہ ہوگی (واللہ أعلم بالصواب) (فتح الملہم ص۲۵۰ ج۳، بذل ص۱۴۳ ج۳، عرف الشذی ص۳۲۵، التعلیق ص۲۳۲ ج۳ وغیرہ)

بَابُ دُخُولِ مَكَّةَ وَالطَّوَافِ

مکۃ کی لغوی تحقیق اور وجوہ تسمیہ مکہ، مکٌّ سے بنا ہے بمعنی ہلاک کرنا، سر کچل ڈالنا، وہ گناہوں کو برباد کر دیتا ہے، اور اس شہر مقدس میں جو شخص ظلم اور کجروی اختیار کرتا ہے اسکو برباد کر دیتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کئی بار مکہ معظمہ کے دشمنوں کو ہلاک کیا اسلئے اسکو مکہ کہا جاتا ہے، یا مکہ معظمہ متکبرین اور سرکشوں سے ریاضات و مجاہدات کرا کے انکے تکبر کو کچل ڈالتا ہے، اسلئے اسکو مکۃ کہا جاتا ہے ※

حدیث عن ابن عمرؓ قال لم ار النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یستلم من البیت الا الرکنین الیمانیین ،، **تشریح** خانۂ کعبہ کے چار گوشے ہیں ہر گوشہ کو رکن کہتے ہیں، رکن اسود. رکن یمانی ان دونوں کو یمانیان کہتے ہیں، رکن عراقی، رکن شامی ان دونوں کو شامیان کہتے ہیں، رکن اسود کو دوہری فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ وہ بناء ابراہیمی پر ہے، دوسری اس میں حجر اسود واقع ہے رکن اسود کعبہ کے اس رکن کو کہتے ہیں جو مشرقی دروازہ کے قریب ہے اب وہ زمین سے دو ہاتھ کی بلندی پر ہے حجر اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان اٹھائیس ہاتھ کا فاصلہ ہے ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب جنت سے حجر اسود کو اتارا گیا تو یہ دودھ سے زیادہ سفید تھا لیکن بنو آدم کے گناہوں نے اسکو سیاہ کر دیا، قسطلانیؒ جب گناہ پتھر میں اثر کرکے اسکو سیاہ کر دیا تو گناہوں کے اثر سے دل کا کیا حال ہوتا ہوگا ! نیز اس پتھر کو انبیاء علیہم السلام کے مبارک ہاتھ مس کرتے رہے ہیں پھر بھی اسکا رنگ سیاہی رہا حالانکہ اسکا تقاضا یہ تھا کہ اس پتھر کی سیاہی دور ہو جاتی لیکن اللّٰہ تعالیٰ نے ہمیں عبرت دلانے کیلئے اسکی سیاہی کو برقرار رکھا عبداللّٰہ بن عمروؓ کا بیان ہے کہ حجر اسود اور مقام ابراہیم جنت کے یاقوتوں میں سے دو یاقوت ہیں اللّٰہ تعالیٰ نے انکے نور کو سلب کر لیا اور اگر سلب نہ کرتا تو انکے نور سے مشرق و مغرب روشن ہو جاتے (مسند احمد، ترمذی، ابن حبان) اور انکا نور اسلئے سلب کر لیا کہ اس پر ایمان لانا ایمان بالغیب ہو جائے جو باعث ثواب واجر ہے ،، **قولہ یستلم**، استلام کے معنی چھونا ہے چاہے ہاتھ وغیرہ کے ذریعہ ہو یا بوسے کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ، چونکہ رکن اسود رکن یمانی سے افضل ہے اسلئے اسکو بوسہ دیتے ہیں، یا ہاتھ یا کسی چیز سے اسکی طرف اشارہ کرکے چومتے ہیں اور رکن یمانی کو صرف ہاتھ لگا کر چومنا سنت ہے منہ نہ لگانا بہتر ہے (مرقاۃ) لیکن اخبار مکہ کے مؤلف امام ابوالولید ازرقیؒ المتوفی ۲۱۲ھ جو امام بخاریؒ کے ہم عمر ہیں انہوں نے مجاہدؒ سے مرسلاً ایک روایت نقل کی ہے کہ کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدہٗ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر محمدؒ سے رکن یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے چنانچہ صاحب بحر الرائقؒ لکھتے ہیں واما الیمانی فیستحب ان یستلمہ ولا یقبلہ وعند محمدؒ ھو سنۃ وتقبیلہ مثل الحجر الاسود (بحر الرائق صفحہ ۳۳۲) اور بقیہ دونوں رکن شامی اور عراقی کو نہ بوسہ دیتے ہیں اور نہ ہاتھ لگاتے ہیں کیونکہ یہ دونوں درمیان کعبہ میں ہیں حطیم بھی داخل کعبہ ہے اسلئے اسے چومنا سنت نہیں اسطرح اور کسی پتھر وغیرہ کو نہ چومنا

چاہیئے نہ ہاتھ لگانا چاہیئے لیکن احمدؒ نے روضۂ مطہرہ کو بوسہ دینے کو جائز رکھا ہے لیکن ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں علامہ انور شاہ کشمیریؒ لکھتے ہیں کہ حجر اسود پر دونوں ہاتھ رکھنا معانقہ کے قائم مقام ہے اسلئے یہ دونوں ہاتھوں سے معانقہ کیلئے اصل ہے (فیض الباری ص۹۰، ارشاد الساری ص۱۵۹)

حدیث ۶ - عنہ ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف بالبیت علی بعیر

اس بات میں اتفاق ہے کہ بغیر عذر رجال کو طواف وسعی سواری پر کرنا مکروہ ہے اور پیدل کرنا واجب ہے کیونکہ اس میں خشوع وخضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے اور اگر کسی نے بغیر عذر سواری پر طواف وسعی کیا تو وہ جبتک مکہ میں ہے اعادہ کرنا ضروری ہے ہاں اگر عذر کی وجہ سے کیا تو اسپر دم واجب نہیں، اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری پر کیوں طواف کیا؟ اسکی چند وجوہات بیان کی گئی ہیں۔ (۱) یہ لوگوں کی تعلیم کیلئے تھا تاکہ تمام لوگ یہ طواف دیکھکر طواف کرنا سیکھ لیں کما فی حدیث جابرؓ انہ طاف راکبا لیراہ الناس ویسئلونہ، یہ آنحضرتؐ کی خصوصیات میں سے ہے اور راونٹنی مدربہ تھی جس سے اطمینان تھا کہ وہ مطاف میں پیشاب پائخانہ نہ کریگی اور دور حاضر میں مجبوری کی حالت میں بھی اونٹ، گھوڑا حرم شریف میں نہیں لیجا سکتے بلکہ ڈولی میں طواف کریں، (۲) اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیمار تھے پیدل نہیں چل سکتے کما فی روایۃ ابن عباسؓ انہ قدم مکۃ وھو یشتکی فطاف علی راحلتہ (ابوداؤد) لیکن بعض نے اس روایت کو آنحضرتؐ کے اس عمرہ پر حمل کیا ہے کہ جس وقت بیماری کیوجہ سے آنحضرتؐ صفا ومروہ پر بھی چڑھ نہ سکے،

یہ بھی خیال رہے کہ حضورؐ نے طواف قدوم تو پیدل کیا وہاں رمل بھی کیا اور طواف زیارت جو دس ۱۰ تاریخ کو ہوتا ہے وہ سواری پر کیا لہذا اس حدیث سے اشکال نہیں ہوگا کہ حضورؐ نے طواف میں رمل کس طرح کیا کیونکہ سواری پر رمل تو ناممکن ہے (بذل المجہود ص۱۳۱، تعلیق ص۲۱۲ وغیرہما)

الفصل الثانی، عن المھاجر المکی قال سئل جابرؓ عن الرجل یری البیت یرفع یدیہ فقال قد حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہٗ۔ ن أنس

بیت اللہ خانہ کعبہ کو دیکھتے ہی اگر دعا مانگے تو دعا قبول ہوتی ہے اور یہ دعا مانگنا متعدد روایات وآثار سے ثابت ہے مثلاً ان عمرؓ کان اذا نظر الی البیت قال اللھم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام (مستدرک، حاکم وغیرہ) لہذا اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے لیکن دعا رفع یدین کے ساتھ ہے یا بغیر رفع کے اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) مالکؒ کے نزدیک ہاتھ اٹھانا بدعت ہے اور بقول امام طحاویؒ اور

صاحب ہدایہؒ اور صاحب در المختارؒ عند الاحناف ترک رفع یدین راجح ہے، (۲) احمدؒ شافعیؒ (فی روایۃ) اور احناف (بقول ابن الہمامؒ اور ملا علی قاریؒ) کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے، **دلیل مالکؒ** حدیث الباب ہے یہ حدیث نسائی صہ۳۲ اور ابوداؤد ص۲۵۹ میں اسطرح ہے سئل جابر بن عبد اللہؓ عن الرجل یریٰ البیت أیرفع یدیہ؟ قال ماکنت أظن ان أحداً یفعل ھذا الا الیھود حججنا مع رسول اللہﷺ فلم نکن نفعلہ،، **دلائل ائمہ ثلثہ** (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہ حدیث ترمذی کے موجودہ تمام نسخوں میں فکنا نفعلہ بغیر ہمزۂ استفہام اور بجائے نفی کے اثبات کے ساتھ ہے، (۲) عن ابن عباسؓ مرفوعاً ترفع الایدی فی سبع مواطن وفیہ عند رؤیۃ البیت (طحاوی) (۳) شافعیؒ نے ابن جریجؒ سے مرسلاً روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رأی البیت رفع یدیہ وقال اللّٰھم زد ھذا البیت تشریفاً وتعظیماً وتکریماً ومھابۃ (مسند امام شافعی صہ۳۳)

جوابات (۱) جب نفی واثبات کی روایات میں تعارض ہوا تو زیادتی علم کی بنا پر اثبات کی روایات کی ترجیح ہوگی (۲) اثبات پہلی دفعہ دیکھنے پر محمول ہے اور نفی بار بار دیکھنے پر محمول ہے (۳) نفی وجوب کی ہے اور اثبات استحباب کا ہے (مرقاۃ صہ۳۱۶ج۵، التعلیق صہ۱۳۲ج۳ وغیرہما)

بابُ الوقوف بعرفۃ

لفظ عرفہ کا اطلاق نویں تاریخ اور میدان عرفات دونوں پر ہوتا ہے اور عرفات معروف میدان کو کہا جاتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ فاذا أفضتم من عرفات چونکہ اس جگہ کا ہر حصہ عرفہ ہے اسلئے بطور جمع عرفات کہا جاتا ہے،،

وجوہ تسمیہ (۱) اسی جگہ عرصۂ دراز کے بعد حواؑ سے حضرت آدمؑ کی ملاقات ہوئی اور ایک دوسرے کو پہچاننا اسی وجہ سے اسکو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ عرفہ معرفۃ سے بنا ہے بمعنی پہچاننا، (۲) اسی جگہ جبرائیل امینؑ نے حضرت ابراہیمؑ کو مناسک حج کی تعلیم دیکر کہا تھا عَرَفْتَ؟ ابراہیمؑ نے جواباً فرمایا عَرَفْتُ میں نے پہچان لیا ہے (۳) یہ جگہ تمام عالم میں جانی پہچانی ہے گویا کہ وہ قبل التعارف معروف ہے اسلئے عرفہ کہا جاتا ہے، (۴) تمام حجاج وہاں پہنچ کر اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں اس حیثیت سے اسے عرفہ کہا جاتا ہے (۵) عرف بمعنی عطیہ کما قال اللہ تعالیٰ عنہا الھم

اس روز حجاج کو مغفرت کا عطیہ دیا جاتا ہے (۲) بعض نے کہا عرفہ بسکون الراء ہے بمعنی خوشبو چونکہ منی میں ذبائح کی وجہ سے بدبو ہوتی ہے اسکے مقابلہ میں اس جگہ کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بدبو سے پاک ہوتا ہے، تنبیہ وقوف عرفہ حج کا بڑا رکن ہے حتی کہ حدیث میں آتا ہے الحج العرفۃ لہذا بحالت نوم بھی اگر وہاں ایک منٹ بھی ٹھہرے تو فرض ادا ہو جائیگا، امام محمدؒ نے لکھا ہے حاجی عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے کیونکہ یہ مقام عاجزی و تضرع ہے اکیلا رہنا تکبر ہے نیز جماعت کیساتھ قبولیت دعا کی زیادہ امید ہے اور حاجی صاحب کیلئے نویں تاریخ کو فجر کی نماز منی میں پڑھ کر آفتاب طلوع ہونے کے بعد عرفات چلا جانا اولی ہے، اور اگر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوگیا تو بھی جائز ہے جب آفتاب ڈھل جائے تو امام لوگوں کو ظہر اور عصر کی نماز پڑھائے اور پہلے خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو افعال حج کی تعلیم دیں کما جاء فی حدیث جابرؓ. جمع بین الصلوتین سے فراغت کے بعد امام اور حاجی حضرات جبل رحمت کے پاس جاکر کھڑے ہوں، اور بطن عرنہ کے علاوہ پورا عرفات موقف ہے کیونکہ وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان کو دیکھا تھا اسلئے اس مقام میں کھڑا ہونے سے منع فرمایا ہے اور وہاں جو بھی دعا کرنا چاہے کرے چنانچہ علیؓ سے یہ دعا مروی ہے انہ علیہ السلام قال اکثر دعائی ودعاء الانبیاء من قبلی عشیۃ عرفۃ لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو حی لا یموت بیدہ الخیر وھو علی کل شیء قدیر، اللّٰھم اجعل فی قلبی نوراً وفی سمعی نوراً وفی بصری نوراً اللھم اشرح لی صدری ویسر لی امری واعوذ بک من وسواس الصدر وشتات الامر وفتنۃ القبر اللھم انی اعوذ بک من شر ما یلج فی البحر وشر ما تھب بہ الریاح (عنایہ، التعلیق صفحہ ۲۱۲، بذل المجہود وغیرہ)

بابُ الدفع من عرفۃ ومن مزدلفۃ
عرفات اور مزدلفہ سے واپسی کا بیان

حدیث ۷ - عن ابن عباسؓ | مزدلفہ سے ضعفہ کو قبل صبح صادق منی روانہ کردینا

قال انا ممن قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المزدلفۃ فی ضعفۃ اھلہ

ضعفۃ ضعیف کی جمع ہے بمعنی کمزور اس سے مراد عورتیں اور بچے ہیں، حدیث کا مقصد

یہ ہے کہ ضعفہ کا دسویں تاریخ صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منی روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں ہاں طاقتور لوگوں کو ساری رات مزدلفہ میں گذارنی ہوگی آفتاب طلوع ہونے سے پہلے اور اسفار کے بعد مزدلفہ سے روانہ ہونا سنت ہے اور مزدلفہ میں جبل قزح کے قریب ٹھہرنا بھی سنت ہے اب مبیت مزدلفہ کے بارے میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) اہل ظاہر، حسن بصریؒ، نخعیؒ، شعبیؒ اور ابن خزیمہؒ وغیرہم کے نزدیک مبیت بالمزدلفہ رکن ہے اور صاحب ہدایہ نے جو کہا و قال الشافعیؒ انہ رکن یہ کاتب کا سہو ہے (نہایہ) (۲) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایہ) کے نزدیک سنت ہے، (۳) احناف، شافعیؒ (فی روایۃ) مالکؒ (فی روایۃ) ثوریؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرہم کے نزدیک واجب ہے،

دلیل اہل ظاہر و حسن بصریؒ وغیرہم قولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام (الآیۃ) اس جیسے امر سے ذکر اللہ کی رکنیت ثابت ہوتی ہے اور یہ ذکر موقوف ہے وقوف مزدلفہ پر اور رکن کا موقوف علیہ بھی رکن ہوتا ہے اسلئے وقوف مزدلفہ بھی رکن ہوگا ،

دلیل مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ وغیرہ قال النبیؐ خذوا عنی مناسککم "مجھ سے افعال حج سیکھو"، اور آنحضرتؐ نے آدھی رات کے بعد روانگی ضعفہ کیلئے جائز کردی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سنت ہے ، **دلیل احناف وغیرہ** (۱) حدیث فروہ بن مضرسؓ انہ قال من شہد صلاتنا ھذہ ووقف بعرفۃ قبل ذالک لیلاً و نہاراً فقد تم حجہ (ترمذی) وفی روایۃ من وقف معنا ھذا الموقف وقد کان أفاض قبل ذالک من عرفات فقد تم حجہ (ھدایہ) یہاں آنحضرتؐ نے کمال حج اور تمام حج کو وقوف مزدلفہ پر معلق کیا ہے یہ علامت وجوب ہے ،

جواب (۱) آیت میں ذکر مذکور ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں کیونکہ جس شخص نے مزدلفہ میں رات گذاری اور مشعر حرام کے پاس ذکر نہیں کیا اور صبح کی نماز میں حاضر نہیں ہوا اسکا حج بالاتفاق ہوجائیگا پس جس پر ذکر موقوف ہے یعنی وقوف مزدلفہ وہ بھی رکن نہ ہوگا اور آنحضرتؐ کا ضعفہ کو رات میں منی بھیجدینا یہ وقوف مزدلفہ کے رکن نہ ہونے کی دلیل ہے یہ سنیت کی دلیل نہیں اور مزدلفہ میں کتنی دیر ٹھہرنا واجب ہے اس میں بھی کچھ اختلاف ہے ،،

مذاہب (۱) شافعیؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ رات کے نصف اخیر میں ایک گھنٹہ ٹھہرنا واجب ہے (۲) مالکؒ سے تین روایات مروی ہیں، ساری رات قیام کرنا، رات کا بڑا حصہ گذارنا، معمولی

سا وقت گذارنا واجب ہے اور ایک روایت میں سنت ہے (۳) علامہ ابوالحسن مرغینانی حنفیؒ لکھتے ہیں فقط ٹھہرنا واجب ہے حتی کہ اگر بغیر عذر ترک کردیا تو اس پر دم لازم آئیگا (حاشیہ نووی ص۴۲۱، المغنی ص۱۵۳ ج۲، ہدایہ ص۲۴۳ ج۱ وغیرہ)

یوم النحر میں رمیٔ جمرۂ عقبہ کے وقت کے متعلق اختلاف

حدیث ۷- عن ابن عباسؓ ...... فجعل یلطح أفخاذنا ویقول اُبَینِیّ لا ترموا الجمرة حتی تطلع الشمس، "رسول اللہ ﷺ (ہماری روانگی کے وقت از راہ محبت والفت) ہماری رانوں پر ہاتھ مارتے اور فرماتے تھے پیارے بچو! سورج نکلنے سے پہلے منارے (جمرۂ عقبہ) کو کنکریاں نہ مارو"۔

تشریح یہ امر متفق علیہ ہے کہ جمرۂ عقبہ میں یوم نحر کو سات کنکریاں مارنا واجب ہے اگر کسی نے جمرۂ عقبہ میں کنکریاں نہیں ماریں حتی کہ ایام تشریق گذر گئے تو اسکا حج صحیح ہے اور اس پر دم لازم ہوگا، ہاں یوم نحر میں رمی جمرۂ عقبہ کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاهب شافعیؒ اور شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک آدھی رات کے بعد طلوع فجر سے پہلے رمی جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے جائز نہیں اور (الف) وقت مسنون طلوع شمس کے بعد سے لیکر زوال شمس سے پہلے تک ہے اور اس میں افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے۔ وقت (ب) مباح زوال شمس سے غروب شمس تک ہے یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ سے وقت مکروہ شروع ہوتا ہے،

دلائل شافعیؒ (۱) عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلًا (ابن أبي شيبه، دارقطنی) (۲) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاؤا من النهار (دارقطنی) (۳) عن عائشةؓ قالت أرسل النبيﷺ بأم سلمةؓ ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر (أبوداود، مشكوة ص۲۳۲ ج۱) ان روایات سے معلوم ہوا کہ رات میں رمی جمار کی رخصت دی گئی،

دلائل ائمۂ ثلاثہؒ (۱) حديث الباب (۲) وفي رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس (ترمذی) (۳) وفي رواية ولا يرموا الجمرة الا مصبحين (طحاوی) (۴) عن الفضل بن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر ضعفة بني هاشم أن يتحلوا من جمع بليل يقول لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس (ابن ماجه، حاشیهٔ هدایه ص۲۵۲ ج۱)

جواب (۱) پہلی روایت میں مسلم بن خالد الزنجی اور دوسری روایت میں ابوعمرو و

لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) ان روایات میں یہ احتمال ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ آنیوالی گیارھویں بارھویں کی راتوں سے متعلق ہوں کما فی الھدایہ ص۲۵۳ ج۱، (۳) اور اگر یہ بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں تب بھی یہ حکم رعاۃ کے ساتھ خاص ہوگا لہذا اس پر دوسروں کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا قال محشی الھدایہ لان ثبوت الرمی بخلاف القیاس، (۴) اور عائشہؓ کی حدیث میں قبل الفجر سے قبل صلوٰۃ الفجر مراد ہے قبل صبح صادق مراد نہیں لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں (الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ ص۲۵۲، عمدۃ القاری ص۸۵ ج۱۰، التعلیق ص۲۹ ج۲ وغیرہ)

حدیث :- عن ابن عباسؓ قال یلبی المقیم أو المعتمر حتی یستلم الحجر،

تشریح | مقیم سے مراد مکہ کا رہنے والا ہے جو عمرہ کرے اور معتمر سے غیر مکی جو عمرہ کیلئے مکہ آیا ہو لہذا حرف أو تنویع کیلئے ہے یعنی عمرہ والا کوئی بھی ہو مکہ کا یا باہر کا حجر اسود کو چومتے ہی تلبیہ ختم کردے جیسا کہ حاجی جمرۂ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم کرتا ہے یہ حدیث اس باب میں تبعاً لائی گئی کہ اس سے حج کا تلبیہ بند کرنیکا حکم اشارۃً معلوم ہوتا ہے،

معتمر کے تلبیہ کا حکم | معتمر کے قطع تلبیہ کے متعلق اختلاف، مذاہب | (۱) مالکؒ کے نزدیک جب ہی معتمر کی نظر بیت اللہ پر پڑے تو تلبیہ بند کردے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک افتتاح طواف میں جب حجر اسود کا استلام کرے تو تلبیہ بند کردے،

دلیل مالکؒ | قال سئل عطاءؒ متی یقطع المعتمر التلبیۃ فقال قال ابن عمرؓ اذا دخل الحرم (بیھقی) دلائل ائمہ ثلثہ | (۱) حدیث الباب (۲) وعن ابن عباسؓ مرفوعاً انہ کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر (ترمذی)

جواب | اثر ابن عمرؓ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں،

متی تقطع التلبیۃ فی الحج | مذاہب | (۱) مالکؒ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ کے نزدیک کہ حاجی جب عرفات کو روانہ ہو تو تلبیہ ختم کردے (العمدہ ص۱۶۵ ج۱۰) (۲) اور بعض کے نزدیک وقوف عرفہ کے وقت تلبیہ بند کرے، (۳) جمہور کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم کردے،

دلیل مالکؒ وغیرہ | حدیث أسامۃ بن زیدؓ انہ قال کنت ردف رسول اللہ ﷺ عشیۃ عرفۃ فکان لا یزید علی التکبیر والتھلیل (شرح معانی الآثار ص۳۵۳ ج۱) جب عشیۂ عرفہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ ضرور اسوقت تلبیہ بند کردیتے تھے

دلائل جمہور | (۱) عن ابن العباسؓ عن الفضل بن العباسؓ قال اردفنی رسول اللہ ﷺ

من جمع الیٰ منیٰ فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ (بخاری ص۲۰۹ ج۱، مسلم ص۴۱۵ ج۱، ترمذی)
اجماعِ صحابہ، امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس پر صحابہ اور تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رکھے (طحاوی ص۵۵ ج۱)

جوابات (۱) حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ و تہلیل کے جنس سے زیادتی نہیں کرتے تھے، اس سے تلبیہ کی نفی نہیں ہوتی۔ (عینی) (۲) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار مثلاً تکبیر و تہلیل میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے کیونکہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔

یہ بات بھی واضح رہے کہ (۱) ابو حنیفہؒ، شافعی اور ثوریؒ کے نزدیک پہلے پتھر مارنے کے ساتھ ساتھ تلبیہ بند کر دے، (۲) احمدؒ و اسحٰقؒ وغیرہما کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رکھے۔

دلیل احناف و شوافع عن ابی وائل عن عبد اللہ بن مقبت (یعنی ابن نظریا) الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ باول حصاۃ (بیہقی، عمدۃ القاری ص۱۶۵ ج۴)

دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ فضل بن عباسؓ کی حدیث میں ثم قطع التلبیۃ مع اٰخر حصاۃ ہے۔ **جواب** یہ زیادہ غریب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی دوسری روایت میں یہ نہیں ہے بلکہ تمام روایت میں رمی الجمرۃ العقبۃ موجود ہے، نیز فضل بن عباسؓ کے علاوہ کسی صحابیؓ سے منقول نہیں کہ آنحضرتؐ رمی جمار کے درمیان تلبیہ کہا لہٰذا حدیث ابی وائل کی ترجیح ہوگی (بذل ص۱۱۴ ج۱، ہدایہ ص۲۰ ج۱، اوجز المسالک)

باب رمی الجمار

جمار یہ جمرۃ کی جمع ہے، جمرۃ چھوٹا کنکر اور جمار حج ان سنگریزوں کا نام ہے جو مناروں پر مارے جاتے ہیں پھر ان مناروں کو جمرات کہنے لگے جن پر یہ کنکریں مارے جاتے ہیں کیونکہ وہاں کنکروں کا اجتماع ہوتا ہے اور یہ جن حجاج کے کنکریاں قبول ہو جاتے ہیں وہ غائب کر دی جاتی ہیں صرف غیر مقبول کنکری وہاں رہتے ہیں ورنہ ہر سال کنکر کے پہاڑ لگ جایا کرتے (ابن کثیر) جن جمرات پر کنکریاں پھینکی جاتی ہیں وہ تین ہیں جمرۂ اولیٰ، جمرۂ وسطیٰ، جمرۂ عقبہ یہ تینوں جمرات منیٰ میں واقع ہیں اور دسویں ذی الحجہ (بقر عید کے روز) کو صرف جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکی جاتی ہیں پھر گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں کو تینوں جمرات پر ترتیب سے کنکریاں مارنا واجب ہے، اسکی حکمت یہ ہے کہ وہاں حضرت اسماعیلؑ نے اسطرح

شیطان کو کنکریاں مارتے تھے اور حضرت آدم نے ابلیس کو ان مقامات میں کنکریاں مارے تھے اب مسلمانوں کو ان انبیاءؑ کی نقل اتارنا ہے (اشعۃ اللمعات)

کیفیت رمی جمار حدیث :- عن عبد اللہ بن مسعودؓ انہ انتھی الی الجمرۃ الکبری فجعل البیت عن یسارہ ومنی عن یمینہ ، حضرت ابن مسعودؓ جمرۂ کبری (عقبہ) کا استقبال کرتے ہوئے اسطرح کھڑے ہوئے کہ خانہ کعبہ اسکی بائیں جانب اور منی انکی دائیں جانب تھا ، یہ جمہور کا مسلک ہے لیکن جمرۂ اولی اور جمرۂ وسطی کی رمی کے وقت جانب شرق کھڑا ہونا اور استقبال قبلہ کرنا مستحب ہے اور بعض کے نزدیک ہر جمرہ کی رمی روبقبلہ ہوکر کی جائے ہاں جمرۂ عقبہ کی رمی کعبہ کو جانب پشت کرکے کی جائے یہ حدیث ان سب کے خلاف ہے ہاں اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے ،

قولہ الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ یوں تو پورا قرآن آنحضرتؐ پر نازل ہوا ہے لیکن اس موقع میں خاص طور پر سورۂ بقرہ کا ذکر اس مناسبت سے کیا گیا ہے کہ اس سورت میں حج کے احکام وافعال مذکور ہیں (فتح الباری ص۲۶۶ ج۳ وغیرہ)

باب الهدی

ھدْیٌ بفتح الہاء وبسکون الدال ہم ہدیہ کی جمع ہے ، طریقہ ، سیرت ، شریعت میں ہدی ان جانوروں کو کہتے ہیں جو حرم شریف میں طلب ثواب کی خاطر ذبح کئے جاتے ہیں ، اونٹ ، بیل ، اور بھینس کی ہدی بالاتفاق جائز ہے ، دنبہ ، بھیڑ اور بکری کی ہدی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز اور دیگر ائمہ کے نزدیک ممنوع ہے ہدی صرف زمین حرم کے ساتھ مخصوص ہے کما قال اللہ تعالیٰ ثم محلھا الی البیت العتیق اور قربانی ہر جگہ میں ہو سکتی ہے کما قال اللہ تعالی فصل لربك وانحر ، آنحضرتؐ حجۃ الوداع میں سو ۱۰۰ اونٹ بطور ہدی لے گئے تھے (بخاری) اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ عمرۂ حدیبیہ میں ستر ۷۰ اونٹ اور اسکی قضا میں ساٹھ ۶۰ اونٹ لے گئے تھے ،،

وجہ تسمیہ اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بندہ دربار خداوندی اس جانور کی قربانی کا ہدیہ بھیجتا ہے

حدیث :- عن ابن عباسؓ قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر بذی الحلیفۃ ثم دعا بناقتہ فاشعرھا فی صفحۃ سنامھا الایمن ،، آنحضرتؐ نے حج وداع کے موقعہ پر مقام ذوالحلیفہ میں ظہر پڑھی اور وہیں سے احرام باندھا ، یہ جگہ اہل مدینہ کا میقات ہے ،

جو مدینہ منورہ سے تقریباً تین میل کے فاصلہ پر ہے اب اسے بیر علی کہا جاتا ہے ،

اشعار وتقلید کی حکمتیں اور سنیت اشعار میں اختلاف **قولہ فاشعرھا** ، اشعار کے معنی علامت لگانا، کوہان چیرنا، شرع میں اشعار کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کے کوہان میں نیزے سے کچھ زخم کردیا جائے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے، اور تقلید کہا جاتا ہے ہدی کے جانور کے گلے میں جوتے یا ہڈی یا کوئی رسی لٹکا دیجائے، اسمیں بہت سی حکمتیں ہیں مثلاً ڈاکو یا چور اس پر حملہ نہ کرے اور راستہ میں ہلاک ہونے کے ڈر کی بنا پر اگر ذبح کیا جائے تو اسکا گوشت اس علامت کی بنا پر فقط فقرا کھائے، ہدی کو بھیجا نے کے بعد وہ اگر اسکا گوشت لیناچاہیں تو اسکے پیچھے پیچھے منحر تک آکر گوشت حاصل کرسکیں اور اگر جانور راستہ بھٹک جائے تو لوگ اسے اسکی جگہ پہنچادیں، جمہور ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ تقلید سنت ہے اور یہ ہر جانور کے ساتھ کیجا سکتی ہے لیکن اشعار صرف اونٹ یا گائے میں کیا جاتا ہے، بکری، دنبہ اور بھیڑ وغیرہ میں نہ کیا جائے کیونکہ یہ جانور بہت کمزور ہوتے ہیں ایام جاہلیت میں یہ دونوں علامتیں لگائی جاتی تھیں چونکہ اس کام میں کوئی برائی نہ تھی اسلئے اسلام نے اسے باقی رکھا یہ فصد ختنہ اور زخم پر داغ لگانے کیطرح ہے، لیکن اشعار کی سنیت ہونے کے متعلق کچھ اختلاف ہے،

مذاہب (۱) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک سنت ہے (۲) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے (ھدایہ ص۲۶۲ باب التمتع)

دلیل ائمۂ ثلاثہ یہ رسول خدا اور خلفاء راشدین سے مروی ہے (ترمذی) لہٰذا اسکے مسنون ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا۔ **دلیل صاحبین** چونکہ اشعار میں مثلہ کرنا بھی پایا جاتا ہے اور مثلہ کی ممانعت بالکل آخر میں وارد ہوئی لہٰذا اسکی سنیت باقی نہ رہی زیادہ سے زیادہ جائز کہا جاسکتا ہے،،، **دلیل ابوحنیفہؒ** اشعار کرنا جانور کو بالیقین مثلہ کرنا ہے اور یہ منع ہے اسلئے اشعار بھی کم از کم مکروہ ہوگا۔

جوابات (۱) محرم اور مبیح کے مابین تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے، (۲) واضح رہے کہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہؒ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام اعظمؒ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کیونکہ وہ لوگ اتنا گہرا زخم کرتے تھے کہ بسا اوقات زخم سرایت کرنے کی وجہ سے ہدی ہلاک ہوجانیکا اندیشہ ہوجاتا ہے اور بعض مکۂ مکرمہ پہنچتے پہنچتے اس میں کیڑے پڑ جاتے تھے نفس اشعار انکے نزدیک بھی مکروہ نہیں بلکہ جو شخص اشعار کرنا نہیں جانتا اسکے لئے مکروہ ہے، دیکھو آج عموماً اونٹ کو ذبح کرتے ہیں نحر نہیں کرتے کیونکہ جانتے نہیں حالانکہ اونٹ میں نحر سنت ہے (۳) بعض نے کہا امام اعظمؒ کے نزدیک اشعار مکروہ نہیں بلکہ اشعار کو قلادہ ڈالنے پر ترجیح دینا مکروہ ہے یعنی قلادہ ڈالنا

اولی ہے اگرچہ اشعار بھی سنت ہے کیونکہ تقلید حضورؐ سے ہمیشہ ثابت ہے بخلاف اشعار کے، نیز آنحضرتؐ جو ہدی لے گئے تھے اسکے مجموعی تعداد چھتیس تھی ان میں صرف اشعار کا ذکر ایک کے متعلق ہے بقیہ میں تقلید ہے اس سے اشارہ ملتا ہے کہ تقلید اولی ہے (کذا قال التوربشتیؒ حنفی فی شرحہ علی المصابیح) عائشہ رضؓ سے روایت ہے انما اشعر الیها انتشعر یعنی البدنة فقال ان شئت انما تشعر لتعلم انها بدنة (مصنف ابن أبی شیبه صـ۱۶۱) ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان شئت فاشعر الهدی وان شئت فلا تشعر (مصنف ابن ابی شیبه) اس سے معلوم ہوا کہ انکے نزدیک بھی اشعار سنت نہیں بلکہ مباح ہے

"صرف ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہوتا"

حدیث :- عن عائشةؓ قالت فقلت قلائد بدن النبیؐ بیدی ...... فما حرم علیه شیٔ کان أحل له " یہ واقعہ آنحضرتؐ کے حج سے ایک سال پہلے ۹ھ کا ہے، جب آپؐ نے ابوبکرؓ کو حج کے موقعہ پر امیر حج بنا کر مکہ معظمہ بھیجا تھا، حضرت عائشہؓ کو یہ خبر پہنچی تھی کہ ابن عباسؓ ہدی بھیجنے والے کو محرم مانتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب تک مکہ میں اسکی ہدی ذبح نہ ہو جائے تب تک یہ تمام ممنوعات احرام سے بچے، ان کے جواب میں آپ یہ فرما رہی ہے کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہو جاتا، ابن عمرؓ، عطاءؒ، مجاہدؒ، نخعیؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہم بھی فرماتے تھے کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم ہو جاتا ہے لیکن ائمۂ اربعہ اور اکثر صحابہ و تابعین کے نزدیک وہ محرم نہیں ہوگا بلکہ حلال رہیگا، دلیل حدیث الباب ہے"

جواب :- (۱) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہم کو شاید یہ حدیث پہنچی نہیں، (۲) حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب عائشہؓ کی اس روایت کا علم ہوا تو انہوں نے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے فتوی کو چھوڑ دیا، (۳) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے آثار کو استحباب تشبہ بالمحرمین پر حمل کیا جائے، مزید معلومات کیلئے اعلاء السنن صـ۲۳۲ وغیرہ ملاحظہ ہو،

حدیث :- عن أبی هریرةؓ ...... فقال ارکبها فقال انها بدنة "

تشریح :- یہاں ہدی کو بدنہ اسلئے کہا گیا کہ مسلمان ایسے جانور کو کھلا پلا کر خوب موٹا کرتے تھے جیسے دور حاضر میں بعض بعض لوگ اپنی قربانی سال بھر تک کھلا پلا کر موٹا کرتے ہیں کیونکہ بدنہ کے معنی ہے ڈیل اور لحیم وشحیم جانور، اسلئے بکری، بھیڑ اور دنبہ کو بدنہ نہیں کہا جاتا ہے صرف اونٹ اور گائے کو کہا جاتا ہے، اسلئے باری تعالی کا قول والبدن جعلناها لکم من شعائر الله "

میں بھی اونٹ اور گائے ہی مراد ہیں، قولہ قال ارکبہا ویلک فی الثانیۃ و الثالثۃ، دوسری اور تیسری بار میں فرمایا تجھ پر افسوس ہے ارے سوار ہو جاؤ،،

اختلاف مذاہب | (۱) بعض علماء نے فرمایا کہ بدنہ یعنی ہدی کے اونٹ پر سوار ہونا واجب ہے (۲) احمدؒ اور اسحقؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور سامان لادنا بھی جائز ہے، (۳) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مجبوراً اور ضرورۃً بشرطیکہ سواری سے جانور میں عیب پیدا نہ ہو جائز ہے اور سامان لادنا ضرورۃً بھی جائز نہیں،

دلیل بعض علماء | حدیث الباب ہے کیونکہ یہ امر وجوب کیلئے ہے،

دلیل احمدؒ و اسحقؒ | حدیث الباب ہے کہ اس میں آنحضرتؐ اسکو سوار ہونیکا حکم دیا اور کوئی تفصیل دریافت نہیں کی لہٰذا معلوم ہوا کہ مطلقاً سوار ہونا جائز ہے،

دلیل ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ | عن ابی الزبیرؓ قال سمعت جابر بن عبد اللہؓ سئل عن رکوب الھدی فقال سمعت النبیؐ یقول ارکبہا بالمعروف اذا الجئت الیہا حتی تجد ظہرا (مشکوٰۃ ص ۲۳۲/۱) اس حدیث سے معلوم ہوا دو شرطوں سے ہدی پر سوار ہونا جائز ہے ایک یہ کہ حاجی اس پر مجبور ہو، دوسری یہ کہ سواری کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اسے دوڑا کر یا مار پیٹ کر عیب دار نہ کردے،

جوابات | (۱) حدیث ابی الزبیرؓ کے قرینے سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں امر وجوب کیلئے نہیں ہو سکتا اور حدیث الباب میں وہ شخص مجبور ہی تھا اسلئے اسکو سوار ہونے کیلئے فرمایا،

حدیث ۷- عن ابن عباسؓ قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم .... ولا تاکل منہا انت ولا احد من اہل رفقتک،، تشریح | خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہدی کا جانور حرم شریف میں پہنچکر وقت پر ذبح ہو تو اسے ہدی والا بھی کھا سکتا ہے اور دوسرے امیر و فقیر بھی، اور اگر ہدی راستہ میں قریب المرگ ہو جائے تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ ہدی اگر تطوع کا ہے تو اسکو ذبح کردے اور قلادہ کو خون میں رنگ کر اسکی گردن پر نشان کردے تاکہ فقراء اور اہل حاجت کھائیں اور نہ ہدی والا نہ کھائے اور نہ اسکے رفقاء اغنیاء بھی نہ کھائیں یہ اسکی قربانی ہے چنانچہ قربانی کا جانور اگر قربانی کے دنوں میں ذبح ہو تو قربانی کرنیوالا اور سارے مسلمان غنی، فقیر کھائیں اگر وقت سے پہلے ذبح کرنا پڑے تو بعض صورتوں میں صرف فقراء کھا سکتے ہیں قربانی کرنیوالا اور امراء نہیں کھا سکتے ہیں یہاں بھی ایسا ہے،

اور بعض صورتوں میں اسکے احکام جداگانہ ہیں (انظر فی المطولات) حدیث (۱).. میں

مع رجل و أمرّه فيها ۔ میں رجل سے مراد ناجیہ بن جندب اسلمیؓ ہے ، اوہ اور انکے ساتھیوں کو کھانے سے اسلئے منع فرمایا کہ سب حضرات غنی تھے ، اور اگر وہ ہدی واجب ہے تو اسکو حق ہے کہ اس ہدی کے ساتھ جو چاہے کرے خواہ ذبح کرکے خود کھالے یا دوسروں کو کھلاوے یا بیچ ڈالے لیکن اسکے بجائے دوسری ہدی روانہ کرنا ہوگا ، (ہدایہ ص۱، التعلیق ص۳، مرقاۃ وغیرہ)

حدیث :- عن عبد الله بن قرط ...... قال ان اعظم الأيام عند الله يوم النحر ثم يوم القر سوال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی کا دن افضل ہے اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ کے تمام ایام افضل ہیں ؟

اسکا حل علامہ طیبیؒ اسطرح فرماتے ہیں کہ قربانی کا دن عشرۂ ذی الحجہ میں سے ایک دن ہے لہٰذا وہ بھی افضل ہے فلا تعارض ، لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رمضان کا آخر عشرہ اعظم الایام ہے اس تضاد کو یوں دفع کیا جائے کہ عشرۂ ذی الحجہ حرام مہینوں میں افضل ہے اور عشرۂ رمضان مطلق طور پر تمام دنوں میں افضل ہے ، یہ سب ہی افضل ہیں مختلف جہات سے ، رمضان میں روزے رکھے جاتے ہیں اور اسکے آخری عشرہ میں اعتکاف ہوتا ہے اس جہت سے آخر عشرہ افضل ہے اور چونکہ ذی الحجہ میں حج کے افعال ادا ہوتے ہیں اور قربانی کی جاتی ہے اس اعتبار سے یہ افضل ہے ،،

قولہ ثم يوم القر اس سے ذی الحجہ کی گیارھویں تاریخ مراد ہے اس دن کو قر کا دن اسلئے کہتے ہیں کہ ادا مناسک کی مشقت برداشت کرنیکے بعد منیٰ میں اسی دن حاجیوں کو سکون و قرار ملتا ہے ۔ اشکال حدیث میں آتا ہے عرفہ کے دن سب سے افضل ہے ؟

جواب قر کا دن ان دنوں میں سے ایک دن ہے جو افضل ہے ، خلاصہ یہ ہے کہ قربانی کے تین دنوں میں افضل دن ، دسواں پھر یوم القر یعنی گیارھواں پھر بارھواں اور ہفتہ کے دنوں میں جمعہ اور سال کے ایام میں عرفہ افضل ہے ،،

قولہ فطفقن يزدلفن اليه بأيتهن يبدأ ۔ تشریح جب پانچ یا چھ کی تعداد میں آپؐ کے پاس اونٹ لائے گئے تو ہر اونٹ آنحضرتؐ کے دست مبارک کی برکت حاصل کرنے کیلئے چاہتا تھا کہ حضورؐ میری قربانی پہلے کریں اسلئے ہر ایک اپنی گردن پیش کرتا تھا ، اسکو شیخ الادب مولانا حبیب الرحمٰنؒ رئیس دارالعلوم دیوبند نے " لامیۃ المعجزات ،، میں اسطرح لکھا ہے تسارع البدن تحب كلها ☆ ان يضحى أولا أو يعتقل ،، یعنی قربانی

کے اونٹ اس تمنا میں جلد جلد آگے آرہے تھے کہ سب سے پہلے ان کی قربانی کی جائے یا انکے ہاتھ
پیر باندھے جائیں ، اور ایک عارف نے کہا ہے ہمہ آہوان صحرا سر خود نہادہ برکف ؛ بامید آنکہ روزے
بشکار خواہی آمد ، سب جانتے ہیں کہ شکار، شکاری سے بھاگتے ہیں مگر محبوبان خدا ایسے شکاری
ہیں کہ ہر شکار اپنی اپنی گردنیں اللہ کے سامنے قربانی یعنی شہادت کیلئے پیش کرتے ہیں بلکہ عشاق
تو اپنے دل قربانی کیلئے پیش کرتے ہیں یہ حضورؐ کی محبوبیت کا زندہ جاوید معجزہ ہے کہ جانور بھی محبوبؐ کے
ہاتھ سے ذبح ہوجانے کو زندگی سے بہتر جانتے ہیں جو انسانوں ہی کا خاصہ ہوسکتا ہے ،،

باب الحلق

حدیث :- عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حلق رأسہ فی حجۃ
الوداع ، احناف اور شوافع کا قول صحیح یہ ہے کہ یوم نحر کے دن رمی جمار کے بعد حج میں حلق یا قصر
واجب ہے ۔ دلیل | باری تعالیٰ کا قول ثم لیقضوا تفثھم (حج ۲۹) " پھر اپنا میل کچیل دور
کرلیں " ، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں سر منڈانا ، ناخن کٹانا اور مونچھیں تراشنا ، میل کچیل کو دور کرنا ہے
کیونکہ لغت میں تفث میل کچیل کو کہتے ہیں ، میل کچیل والی عورت کو امرأۃ تفثۃ کہتے ہیں اور اس میں اتفاق
ہے کہ حلق افضل ہے قصر سے کیونکہ آپؐ نے محلقین کیلئے تین مرتبہ رحمت کی دعا کی اور خود آپؐ نے
حلق کیا ہے اور اس میں زیادہ تذلل ہے کیونکہ اہل عرب سر پر بالوں کا رکھنا زیادہ پسند کرتے تھے
اور بال کاٹنے کے معنی مکمل طور پر سر منڈانا ہے ، یہ بات واضح رہے کہ گنجا شخص بھی احرام کھولتے
وقت سر پر استرہ پھیرے اور جو روزانہ عمرہ کرے وہ بھی ہر دفعہ سر پر استرہ پھیر لیا کرے ،

عورتوں کیلئے قصر ہے | ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبیؐ نے فرمایا عورتوں پر حلق نہیں ان پر
صرف قصر ہے ، اسی طرح عائشہؓ سے مروی ہے ، عورتوں کیلئے حلق حرام ہے کیونکہ یہ انکے حق
میں مثلہ ہے ، اسلئے نبیؐ کی ازواج میں سے کسی نے سر نہیں منڈایا اور بالوں میں سے صرف ایک
پورے کے برابر کاٹ دیں کما نقل من عمرؓ (بدائع الصنائع صفحہ ۱۴۲)

حلق کے مقدار میں اختلاف | مذاہب | (۱) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پورے سر (کما
فی مسح الرأس عند مالکؒ) یا اکثر حصہ کا حلق یا قصر واجب ہے (۲) ابوحنیفہؒ ، شافعیؒ وغیرہما کے نزدیک
بعض حصہ حلق یا قصر کرنے سے وجوب ادا ہوجائیگا ، البتہ پورے سر کا منڈانا افضل ہے ،

دلائل مالکؒ و احمدؒ | (۱) قولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم (الآیۃ) رأس تو تمام سر کو کہتے ہیں

لہٰذا تمام سر کا حلق واجب ہوگا، (۲) أن النبیؐ حلق جمیع رأسہ وقال لتأخذوا عنی مناسککم،

دلائل ابوحنیفہؒ و شافعیؒ | عن ابن عباسؓ قال قال معاویۃ انی قصرت من رأس النبیؐ (متفق علیہ) یہاں حرف مِنْ تبعیضیہ ہے جس سے بعض سر کا قصر معلوم ہوتا ہے (۲) عن معاویۃؓ انہ أخذ من اطراف شعر النبیؐ (مسند أحمد) اس سے بھی سر کے بعض حصہ کا بال کاٹنا ثابت ہوتا ہے، (۳) عبادات میں چوتھائی سر پورے سر کا قائم مقام ہوجاتا ہے کما فی مسح الرأس فکذا ہہنا، جواب | آیت قرآنی اور حدیث افضلیت پر محمول ہے جسکا قائل حنفیہ اور شافعیہ بھی ہیں، لہٰذا نصوص کے مابین کوئی تعارض نہیں، یہ بات واضح رہے کہ ابوحنیفہؒ نے بعض حصہ سے قدر معتد بہ یعنی ربع رأس مراد لیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اعتبار ربع ایک قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے اس اصول کی تائید حدیث وصیت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ آنحضرتؐ نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی اور فرمایا الثلث کثیر (بخاری ص۳۸۴ ج۱، کتاب الوصایا) اس سے معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدار معتد بہ مادون الثلث ہے جو ربع ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بعض حصہ سے کم از کم تین بال مراد ہیں (واللہ اعلم بالصواب) (عینی ص۶۳ ج۱۰، ہدایہ ص۲۵۹ ج۱، شرح نووی ص۴۲۱ ج۱ وغیرہ)

حدیث ۷ - عن ابن عباسؓ قال لی معاویۃؓ انی قصرت من رأس النبیؐ عند المروۃ بمشقص،، تحقیق مشقص | مشقص کے معنی تیر کا پیکان، لمبا دھار دار تیر مجازاً قینچی کو بھی کہتے ہیں لہٰذا بڑھے ہوئے بال کسی چیز پر رکھ کر تیر کی نوک سے کاٹ دے یا قینچی سے کاٹ دے،

اشکال | محدثین اس حدیث کو بہت مشکل قرار دیا کیونکہ حجۃ الوداع میں آنحضرتؐ نے قران کیا تھا (کما مر سابقاً) اور قارن منیٰ میں بال صاف کرتا ہے نہ کہ مروہ میں، نیز اس حج میں تو آنحضرتؐ حلق کیا تھا نہ کہ قصر، یہ قصر عمرۃ القضا میں بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اسوقت حضرت معاویہؓ اسلام نہ لائے تھے بلکہ آپ فتح مکہ کے دن ایمان لائے اسکا حل بعض نے یہ بتایا[الف] کہ شاید یہ عمرہ جعرانہ میں ہوگا جب غزوۂ حنین سے فارغ ہوکر حضورؐ نے راتوں رات عمرہ کیا تھا اسوقت حضرت معاویہؓ مسلمان ہوئے تھے لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ بعض روایت میں ذالک فی حجتہ کے الفاظ وارد ہیں، اب اسکا حل[ب] علامہ تورپشتی حنفیؒ نے یہ بتایا کہ قصر حجۃ الوداع میں نہیں ہوا لہٰذا معاویہؓ کا یہ کہنا "قصرت من رأس النبی عند المروہ صحیح ہے اور روایتوں میں ذالک فی حجتہ کے الفاظ رواۃ سے خطأً یا نسیاناً صادر ہوئے ہیں، نیز حضرت معاویہؓ صلح حدیبیہ کے دن ایمان لاچکے تھے جس پر متعدد دلائل موجود ہیں جو "امیر معاویہؓ پر ایک نظر، وغیرہ رسائل میں ملاحظہ ہو کسطرح انکے والد ابوسفیانؓ نے مرالظہران (وادی فاطمہ) میں اسلام قبول کیا اور انکی والدہ ہندہ نے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا اور معاویہؓ نے اسلام پہلے قبول کرلیا مگر اسکا اظہار فتح مکہ کا دن کیا جیسے حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب قدیم الاسلام تھے مگر اظہار فتح مکہ میں کیا لہٰذا یہ تقصیر عمرہ جعرانہ میں ہوئی (عینی ص۵۷ ج۱۰، تعلیق الصبیح ص۲۲۴ ج۳ وغیرہما)

باب ۶ - عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلی الله علیہ وسلم وقف فی حجۃ الوداع، حضورؐ منیٰ میں اپنی ناقہ پر اسلئے کھڑے رہے کہ لوگ حضورؐ سے حج کے مسائل دریافت کرلیں اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ علماء کو بھی ایسا وقت نکالنا چاہیئے کہ لوگ ان سے ملکر مسائل پوچھ سکیں،

مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم

قولہ فما سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن شئ قدم ولا أخر الا قال أفعل ولا حرج ، یوم النحر میں حاجیوں کیلئے بالاتفاق چار مناسک ہوتے ہیں، رمی جمرۃ العقبہ نحر (قارن اور متمتع کیلئے) حلق یا قصر، طواف زیارت، ان مناسک کا بالترتیب ادا کرنا سنت ہے یا واجب اس میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ اور اسحقؒ کے نزدیک سنت ہے خلاف ترتیب کرنے سے کوئی دم واجب نہ ہوگا، (۲) احمدؒ کے نزدیک اگر خلاف ترتیب سہواً، نسیاناً یا جہلاً ہو تو کوئی دم وغیرہ واجب نہیں اور اگر عمداً ہو تو اسکے متعلق دو روایتیں ہیں اسکا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر دم واجب نہیں، دم واجب ہے (انصاف ص۴۴، مغنی ص۴۴) (۳) مالکؒ کے نزدیک تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے لیکن تقدیم حلق علی النحر یا تقدیم نحر علی الرمی پر دم واجب نہیں اور تقدیم طواف زیارۃ علی الرمی جائز نہیں، بہرحال ائمہ ثلثہ اور صاحبین ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں،

(۴) ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے تینوں مناسک کے مابین ترتیب واجب ہے لہذا مطلقاً خلاف ترتیب کی صورت میں دم واجب ہوگا البتہ طواف زیارت کو بقیہ افعال پر مقدم کرنے سے دم واجب نہیں ہوگا۔

دلائل ائمہ ثلثہ وصاحبین (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ ما سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عمن قدم شیئاً قبل شئ الا قال لا حرج لا حرج (طحاوی ص۲۵۹)

دلیل ابو حنیفہؒ قول ابن عباسؓ من قدم شیئاً من حجہ أو أخرہ فلیہرق لذالک دما (ابن ابی شیبہ، طحاوی، نصب الرایہ ص۱۲۹ باب الجنایات) بعض نے اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا لیکن امام احمدؒ نے ان کے متعلق فرمایا لا بأس بہ

اور درایہ ص۱۴۲ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو حسن اور طحاوی کی سند کو احسن منہ قرار دیا گیا لہذا یہ قابل حجت ہے۔

جوابات (۱) فلیھرق لذالک دما کا قائل ابن عباسؓ، لاحرج کے راوی بھی ہیں لہذا معلوم ہوا کہ لاحرج سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں بلکہ نفی اثم مراد ہے کیونکہ صحابہ کرام کیلئے یہ حج کا پہلا موقعہ تھا اسلئے وہ حضرات اکثر مسائل حج سے ناواقف تھے اور نزول احکام کے وقت ناواقفیت عذر بن سکتی ہے اور نفی اثم وجوب دم کی منافی نہیں جیساکہ کسی محرم کو بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ فمن کان منکم مریضا أو بہ أذی من رأسہ (الآیۃ) کی دلیل سے جائز تو ہے اس پر کوئی گناہ بھی نہیں لیکن اسکے باوجود اس پر دم وغیرہ بالاتفاق واجب ہے، لہذا لاحرج سے عدم وجوب دم پر استدلال صحیح نہیں ہے نیز ایک روایت میں وانما الحرج علی من سفک دم امرئ مسلم وارد ہے حالانکہ اس میں کسی کے نزدیک دم واجب نہیں بلکہ اس میں گناہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ لاحرج سے نفی اثم ہے تاکہ مثبت و نافی کے مابین کوئی تعارض نہ رہے۔

باب خطبة یوم النحر ورمی ایام التشریق والتودیع

خطبة بضم الخاء بمعنی مسجع کلام بشرطیکہ نظم میں نہ ہو نثر میں ہو، دسویں ذی الحجہ کے بعد والے تین دنوں کو ایام تشریق کہتے ہیں کیونکہ ان دنوں اہل عرب قربانی کے گوشت سکھاتے تھے اور تشریق کے معنی سکھانا اور دھوپ دینا ہیں، تودیع بمعنی رخصت کرنا، اس سے مراد طواف وداع ہے یہ مکہ معظمہ سے واپسی کے وقت کرے پہلے نہ کرے اہل مکہ پر نہ طواف قدوم ہے نہ طواف وداع یہ دونوں طواف باہر والوں کیلئے ہیں، حنفی مسلک کے مطابق ایک خطبہ ذی الحجہ کی ساتویں کو مکہ میں دیا جاتا ہے اور ایک خطبہ نویں کو عرفات میں اس سے مراد وعظ و نصیحت ہے یہ خطبۂ حج نہیں ہے اور ایک خطبہ گیارھویں کو منیٰ میں دیا جاتا ہے یہ خطبۂ حج ہے اور یہ مستحب ہے ان خطبوں میں ارکان حج کی تعلیم ہوتی ہے۔ (ہدایہ)

حدیث - عن ابن عمرؓ قال استاذن العباس بن عبد المطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیت بمکة لیالی من اجل سقایتہ فاذن لہٗ

تشریح یہ بات واضح رہے کہ زمزم کی نگرانی اور اسکی پانی پلانیکی خدمت ایک زمانہ

میں قصی بن کلاب کو ملی تھی پھر ان کے فرزند عبد مناف کو پھر انکے بیٹے ہاشم کو پھر انکے فرزند عبد المطلب کو پھر انکے بیٹے عباسؓ کو پھر انکے بیٹے عبد اللہؓ پھر انکے فرزند علی بن عبد اللہ کو ملی اب تک یہ خدمات آل عباسؓ ہی کے قبضہ میں ہے جیسے کہ کعبۂ معظمہ کی کلید برداری طلحہ بن عبد اللہ شیبیؓ کی اولاد کے قبضہ میں ہے اسطرح دوسری خدمات بھی تقسیم ہوچکی ہیں جو وراثۃً منتقل ہوتی رہی ہیں، اس بنا پر عباسؓ نے نبی علیہ السلام سے اجازت مانگی کہ اگر حکم ہو کہ میں ان راتوں میں مکہ میں رہوں تاکہ زمزم کی جو خدمت میرے سپرد ہے اسے انجام دے سکوں آنحضرتؐ نے انہیں اسکی اجازت دیدی، اب یوم نحر کے بعد ایام تشریق کی جو راتیں منی میں گذاری جاتی ہیں اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک منی میں تینوں راتیں گذارنا واجب ہے اسکے ترک پر دم واجب ہے (۲) ابوحنیفہؒ، حسن بصریؒ، شافعیؒ اور احمدؒ (فی قول واحد) کے نزدیک سنت ہے، **دلیل ائمۂ ثلثہ** حدیث الباب ہے کیونکہ اگر مبیت بمنی واجب نہ ہوتا تو مکہ میں رات گذارنے کے متعلق اجازت طلب نہ کرتے کیونکہ ترک سنت کیلئے استیذان کی ضرورت تو نہیں، **دلیل ابوحنیفہؒ وحسن بصریؒ** بھی یہی حدیث ابن عمرؓ ہے کیونکہ اگر مبیت بمنی واجب ہوتا تو عباسؓ کو آنحضرتؐ اذن نہ دیتے جب اذن دیا تو معلوم ہوا کہ وہ سنت ہے اور اسکا سنت ہونا حضرت عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

جواب صحابۂ کرام کے نزدیک مخالفت سنت نبویؐ ایک مشکل تر کام تھی اسلئے استیذان کی ضرورت ہوئی لہذا اس سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں،

سوال منی میں کتنی دیر قیام کرنا چاہیئے؟ **جواب** اس میں شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک ساعت گذارنا بھی کافی ہے، رات کے اکثر حصہ کے قیام کا اعتبار ہے، آخری قول زیادہ صحیح ہے اور یہ حکم ان راتوں کا بھی ہے جن میں عبادت وغیرہ کیلئے شب بیداری مستحب ہے مثلاً لیلۃ القدر،، حنفی علماء کہتے ہیں اگر حضرت عباسؓ کی طرح جسکو کوئی شدید عذر لاحق ہو تو اسکے لئے ترک مبیتِ منیٰ جائز ہے لہذا اگر کسی کو منی میں ترک مبیت کا خیال ہو تو دو دن کے رمی کو ایک دن میں جمع کرے اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ یوم النحر میں تو صرف جمرۂ عقبہ پر رمی کرے پھر گیارھویں تاریخ کو گیارھویں اور بارھویں دونوں دنوں کا رمی کرکے منی سے چلاجائے یہ جمع تقدیم ہے جو بالاتفاق ناجائز ہے دوسری صورت یہ ہے کہ گیارھویں اور بارھویں دونوں دنوں کے رمی کو

بارھویں تاریخ میں جمع کرے یہی جمع تاخیر ہے یہ مباح ہے اور اگر تیرھویں تاریخ کو منیٰ میں رہے تو اسے اس دن میں بھی رمی کرنا چاہیئے (التعلیق صفحہ ۲۲۶ ج ۳، بذل المجہود صفحہ ۱۴۱ ج ۳ وغیرہ)

محصب میں قیام سنت ہے | فی حدیث انس ثم رقد رقدة بالمحصب ثم ركب الى البيت فطاف به، محصب عربی میں کنکریلی زمین کو کہتے ہیں ابھی یہ ایک خاص جگہ کا نام ہے جو مکہ معظمہ سے منیٰ جاتے راستہ میں پڑتی ہے اور جو جنت معلیٰ (مکہ معظمہ کے قبرستان) سے متصل ہے اسے ابطح، بطحا، اور خیف بنی کنانہ بھی کہتے ہیں اس بات میں علماء کا اختلاف ہے کہ محصب میں اترنا اور وہاں رات گذارنا سنت ہے یا نہیں

مذاہب | (۱) حضرت عائشہؓ، اسماءؓ، ابن عباسؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ کے نزدیک سنت نہیں (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ سنت ہے اور یہ ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے (مسلم)

دلیل فریق اول | عن عائشةؓ قالت نزول الأبطح ليس بسنة انما نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان أسمح لخروجه (متفق عليه مشكوٰة صفحہ ۲۳۴ ج ۱) یعنی ابطح میں آپؐ کے ٹھہرنے کا مقصد سفر مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اسلئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ جانا بھی آسان تھا،

دلائل فریق ثانی | (۱) عن أبي هريرةؓ قال النبي صلى الله عليه وسلم من الغد يوم النحر وهو بمنى نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر يعني بذالك المحصب (بخاری صفحہ ۲۱۶ ج ۱) (۲) عن أسامة بن زيدؓ قلت يارسول الله اين تنزل غدًا في حجه قال وهل ترك لنا عقيل منزلًا ثم قال نحن نازلون غدًا بخيف بني كنانة، المحصب حيث قاسمت قريش على الكفر (بخاری صفحہ ۴۳ ج ۱)

ان دونوں احادیث میں خیف بنی کنانہ جو ہے یہ شعب ابی طالب کے نام سے مشہور ہے یہ وہ جگہ ہے جہاں مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں یہ قسم کھائی تھی کہ ہم بنی ہاشم اور بنی عبدالمطلب سے میل جول، نکاح وشادی اور انکے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اسوقت تک چھوڑ دیں گے جب تک کہ وہ لوگ محمد کو ہمارے سپرد نہ کردیں گے، جب اللہ تعالیٰ نے قوت اسلام کو غالب فرمایا اور مشرکین کو مغلوب کردیا تو آپؐ حجۃ الوداع کے موقعہ پر یہ چاہا کہ وہاں ٹھہر کر شعائر اسلام کو ظاہر کریں، (۳) ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریمؐ اور حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ

بھی محصب میں نزول فرماتے تھے (طبرانی، مسلم ص۴۲۲ ج۱) لہذا یہ سنت ہونا چاہیے

جوابات (۱) حدیث عائشہؓ میں لیس بسنۃ سے مراد یہ ہے کہ یہ سنت مؤکدہ نہیں بلکہ سنت زائدہ ہے (۲) یا اس سے مراد حج کی ایسی سنت نہیں کہ جسکے چھوٹ جانے سے حج ناقص ہوجائے،

تفسیر یوم حج اکبر حدیث:- عن عمرو بن الاحوصؓ قال سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی حجۃ الوداع أی یوم هذا قالوا یوم الحج الاکبر، (الف) یوم حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے (۱) علیؓ، عبداللہ بن ابی شعبیؒ، مجاہدؒ وغیرہم فرماتے ہیں یوم بقرعید (دسویں ذی الحجہ) حج اکبر ہے کیونکہ اکثر افعال حج مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد وقوف مزدلفہ، جمرۂ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں اور باری تعالیٰ کا قول آذان من الله ورسوله الی الناس یوم الحج الاکبر (توبہ آیت ۳) یہ اعلان بقرعید کے دن منیٰ میں ہوا تھا (۲) حضرت عمرؓ اور عبادلہ ثلثہؓ فرماتے ہیں اسکا مصداق یوم عرفہ ہے چنانچہ مروی ہے الحج عرفۃ۔ (ترمذی ص۱۳۹ ج۱) الحج یوم عرفۃ (ابوداؤد ص۲۶۹ ج۱) سے اسکی تائید ہوتی ہے (۳) سفیان ثوریؒ کے نزدیک حج کے پانچوں دن یوم الحج الاکبر کا مصداق ہیں جن میں عرفہ یوم النحر دونوں داخل ہیں اور یوم سے مطلق زمانہ مراد ہے کما قال اللہ تعالیٰ لأیام غزوۃ بدر یوم الفرقان، (۴) بعض نے کہا اسکا مصداق یوم حج ابی بکرؓ یعنی ۹ھ کا حج ہے کیونکہ اس حج میں مسلمین، مشرکین اور یہود و نصارٰی سب نے شرکت کی تھی،

حج اکبر کی تعیین میں اختلاف صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج اکبر تھا اور حسن اتفاق سے اس دن یہود، نصاریٰ، مجوسی وغیرہ کی چھ عیدیں جمع ہوگئی تھیں، مطلق حج حج اکبر ہے اور عمرہ حج اصغر یعنی چھوٹا حج، مجاہدؒ فرماتے ہیں حج اکبر حج قران ہے اور حج اصغر حج افراد ہے، عوام میں مشہور ہے کہ جمعہ کے دن عرفہ ہو تو وہ حج اکبر ہے اور یہ حسن اتفاق ہے کہ نبیؐ کے حج میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، نیز جمعہ کے دن حج کی فضیلت پر رزینؒ نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے عن طلحۃ بن عبداللہ بن کریز ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال أفضل الأیام یوم عرفۃ وافق یوم الجمعۃ وهو أفضل من سبعین حجۃ فی غیر جمعۃ لیکن ابن القیمؒ فرماتے ہیں اسکی کوئی اصل نہیں، صاحب جمع الفوائد فرماتے ہیں اسکی سند کا حال معلوم نہیں، علامہ طبریؒ فرماتے ہیں و لم أ[illegible] موطأ یحیی بن یحیی الأندلسیؒ فلعلہ فی غیرہ

من الموطات (القری ص۲۲) الحاصل عند المحققین اسکی کوئی اصل نہیں بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہے (عمدۃ القاری ص۸۲، معارف القرآن ص۳، بذل المجہود وغیرہ)

حدیث :- عن عائشۃؓ و ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أخّر طواف الزیارۃ یوم النحر الی اللیل ،، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرتؐ نے طواف زیارت کو رات تک مؤخر کیا ، حالانکہ دوسری تمام صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت بعد الزوال دن میں فرمایا تھا مثلاً عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظهر بمنیٰ (مسلم ص۴۲۲) (۲) عن ابن عمرؓ انہ طاف طوافاً واحداً ثم یقیل ثم یأتی منی یوم النحر (بخاری ص۲۳۳) (۳) حضرت عائشۃؓ سے مروی ہے حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فافضنا یوم النحر (بخاری ص۲۳۴) وغیرہ روایات بکثرت ہیں فتعارضا ۔

دفع تعارض (۱) ابن القیمؒ نے حدیث الباب کو ضعیف قرار دیا (زاد المعاد) کیونکہ اسکے راوی ابو الزبیر مدلس ہیں اسلئے ترمذی کی تحسین محل نظر ہے ، (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورتوں کا طواف رات تک مؤخر کیا اور خود بھی انکے ساتھ تشریف لے گئے اس بنا پر آنحضرتؐ کی طرف مجازاً منسوب کیا گیا ، (۳) علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں أخّر کے معنی جوّز تاخیر طواف الزیارۃ مطلقاً الی اللیل (فتح الملہم ص۳۹۰) یعنی آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی بھی اجازت دی خود تاخیر کرنا مراد نہیں ہے ، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ طواف زیارت دس ذی الحجہ سے لیکر بارہ ذی الحجہ غروب شمس تک کیا جا سکتا ہے اگر اس سے تاخیر کرے تو دم لازم ہوگا ، شوافع مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسکا وقت بقر عید کے دن طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے اور آخری وقت کی کوئی تعیین نہیں ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دسویں تاریخ کی آدھی رات سے جب تک چاہے کر سکتا ہے (بذل المجہود ص۱۹۰ وغیرہ)



حدیث :- عن عبد اللہ بن عمرؓ ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یلبس المحرم من الثیاب فقال لا تلبسوا القمیص ولا العمائم الخ

اشکال : یہاں جواب ، سوال کے مطابق نہیں کیونکہ سائل نے پوچھا احرام میں آپؐ ہمکو کیا

چیزیں پہننے کا حکم دیتے ہیں ! آپؐ نے فرمایا نہ تو قمیص وکرتہ پہنو، نہ عمامہ باندھو نہ پائجامہ پہنو !

جوابات (۱) یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ سوال وہ ہونا چاہیئے تھا جسکا جواب دیا گیا (۲) یا آپؐ نے کسی علامت یا وحی سے سائل کا مقصد وہی سمجھا جسکا جواب دیا،

قولہ لاتلبسوا القمیص قمیص کی تحریم سے صرف قمیص مراد نہیں بلکہ ہر ایسے سلا ہوا کپڑا مراد ہے جو بدن یا کسی عضو کے مطابق بنایا جاتا ہے اور اسکو گھیر لیتا ہے اور خود اس پر روک رہتا ہے جیسے شیروانی، موزے وغیرہ علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک لبس یعنی پہننا دوم مخیط یعنی سلا ہوا، پہلی چیز سے مراد وہ پہننا ہے جو عادت کے مطابق ہو، جس سے زینت حاصل ہو پس اگر کوئی قمیص یا قبا کو چادر کی طرح اوڑھ لے تو اس پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ محرم کیلئے ترک زیب وزینت ضروری ہے اسطرح اوڑھنے سے زینت حاصل نہیں ہوتی، اور اگر محرم قمیص پہنا تو اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب (۱) حضرت حسن بصریؒ، ابن جبیرؒ اور شعبیؒ کے نزدیک اسکو سر کے اوپر سے نہ نکالے کیونکہ اس میں تغطیۃ الرأس لازم آئیگا لہذا اسکو پھاڑ کر نکالنا چاہیئے (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک اسکو سر کی جانب کھینچ کر نکال سکتا ہے،

دلیل عن یعلی بن أمیۃؓ قال رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أعرابیًا قد أحرم وعلیہ جبۃ، وفی مؤطا مالک وعلیہ قمیص فأمرہ أن ینزعہا تو یہاں صراحۃً نزع قمیص کا حکم دیا گیا نہ کہ پھاڑنیکا، **جواب** تغطیۃ الرأس لازم آنے کا جو الزام پیش کیا گیا یہ حدیث صریح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہے،

قولہ لایجد نعلین فلیلبس خفین ولیقطعہما أسفل من الکعبین ,, جس شخص کے پاس جوتے نہ ہوں وہ موزے پہن سکتا ہے مگر اسطرح کہ موزہ دونوں ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے،،

(۱) شافعیؒ کے نزدیک ٹخنے سے مراد متعارف ٹخنہ ہے جسکو وضوء میں دھونا فرض ہے، (۲) اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے وسط قدم کی اُبھری ہوئی سخت ہڈی مراد ہے یعنی وہ ہڈی جوتے میں چھپی نہ رہنی چاہیئے بلکہ کھلا رہے صرح بہ محمدؒ و أمام فی اللغۃ والفقہ کلیہما، عروہؒ نے فرمایا جب محرم خفین پہننے پر مجبور ہو تو انکے اوپر کا حصہ پھاڑ دے اور اتنی مقدار چھوڑ دے کہ پیر دا رہیں (ابن ابی شیبہ) علاوہ ازیں صاحب قاموس اور صاحب تاج العروس نے دونوں رہیں اور وضوء میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عرفی ٹخنے یعنی قدم کے آس پاس کے دو ہڈیاں مراد ہو

خلاصہ یہ کہ محرم کو بحالت احرام نہ ایسا موزہ پہننا درست ہے نہ ایسا جوتا یا بوٹ جس سے وسط قدم کی ہڈی ڈھک جائے ۔ خف چمڑے کے موزہ کو کہتے ہیں اور سوتی یا اونی موزے کو جورب کہتے ہیں وہ ممنوع نہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ وغیرہم کا مذہب ہے لیکن امام احمدؒ فرماتے ہیں جسکے پاس جوتے نہ ہوں اسکے لئے بغیر کاٹے خفین کو پہننا جائز ہے ،

دلیل ائمۂ ثلثہ | حدیث الباب ، **دلیل أحمدؒ** | عن ابن عباسؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول المحرم اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل واذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفین (ترمذی، بخاری ج۱ ص۲۶۸)

جوابات | (۱) نسائی شریف میں ابن عباسؓ سے بھی ابن عمرؓ کے موافق کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کرنے کے موافق حدیث منقول ہے لہذا مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا ، (۲) شافعیؒ فرماتے ہیں ابن عمرؓ کی روایت ابن عباسؓ کی روایت کے مخالف نہیں ہے کیونکہ ابن عمرؓ کی روایت میں کچھ زیادتی ہے لہذا یہ مبین کی حیثیت رکھتی ہے اور زیادت ثقہ مقبول ہوتی ہے ، (۳) ابن عباسؓ کی روایت موقوف اور مرفوع ہونے میں اختلاف ہے بخلاف روایت ابن عمرؓ کے (ابن ابی شیبہ) (۴) ابن عمرؓ کی حدیث کو أصح الاسانید کہا گیا (بیہقی، فتح الملہم) (۵) حضرت جابرؓ کی روایت بھی روایت ابن عمرؓ کی تائید کرتی ہے ، اور ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر محرم کو بغیر سلی ہوئی ازار نہ ملے تو وہ سلا ہوا پائجامہ اور شلوار پہن سکتا ہے اور اسکے پہننے سے فدیہ واجب نہیں، یہ شوافع اور حنابلہ کا مذہب ہے لیکن احناف اور موالک کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پائجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ پھاڑ کر پہننا پڑیگا ، وہ ابن عمرؓ کی حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں جس میں موزہ کاٹنے کا حکم ہے اور پائجامہ بھی اسکی نظیر ہے لہذا اسکو بھی پھاڑ کر پہننا پڑیگا ،

جوابات | (۱) ابن عباسؓ کی حدیث مطلق کو یہاں بھی مقید پر حمل کیا جائیگا ، (۲) ازار نہ ہونے کی صورت میں سراویل کی اجازت ہم بھی مانتے ہیں لیکن اس حدیث میں فدیہ کی نفی نہیں ہے یہ اس سے ساکت ہے لہذا دوسرے دلائل کی بنا پر فدیہ کا وجوب اس حدیث کے خلاف نہیں ہے یعنی پھاڑنا ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے لیکن فدیہ ادا کرنا ضروری ہوگا ، واللہ أعلم بالصواب

مسئلۂ نکاح محرم | **حدیث ۷** - عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم . نکاح محرم ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے ،

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، اوزاعیؒ، حسن بصریؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک محرم کیلئے نکاح اور انکاح دونوں ناجائز ہیں البتہ خطبہ نکاح دینا مکروہ تنزیہی ہے۔ یہ عمرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، بخاریؒ، ثوریؒ، نخعیؒ، عکرمہؒ، عطاءؒ، لیثؒ اور اکثر فقہاء ومحدثین کے نزدیک نکاح کرنا اور کرانا دونوں جائز ہیں البتہ جماع اور دواعی جماع فراغت احرام سے قبل حرام ہیں، یہ ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، ابن مسعودؓ، معاذؓ، انسؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، اس مسئلہ میں اختلاف کا منشاء میمونہؓ کا نکاح ہے کہ آپ ﷺ نے حالت احرام میں نکاح کیا ہے یا حالت احلال میں؟ اسکے متعلق صحابہؓ وتابعینؒ میں اختلاف ہے:

دلائل ائمہ ثلثہ وغیرہم: (۱) عن ابی رافعؓ تزوج رسول الله ﷺ میمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت انا الرسول فيما بينهما (ترمذی ۲/ ۲۰۰، مشکوۃ ۱/ ۲۳٦) (۲) عن يزيدبن الاصم ابن اخت ميمونه عن ميمونة ان رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال (مسلم، مشکوة ۱/ ۲۳۵) (۳) عن عثمانؓ قال قال رسول الله ﷺ لاينكح المحرم ولاينكح ولايخطب (مسلم، مشكوة ۱/۲۳۵)

دلائل احناف وغیرہم: (۱) حدیث الباب: اسکو بخاری ۱/ ۲۴۸، ۱/ ٦٦۷، ۲/ ص ۹۱۱، مسلم ۱/ ۴۵۳، نسائی ۲/ ۲٦، ۲/ ۷۷، ابوداؤد ۱/ ۲۵۵، ترمذی ۱/ ۱۳۴، ابن ماجہ ص ۱۴۱، وغیرہم نے تخریج کی ہے اور یہ محدثین کے نزدیک اصح مافی الباب ہے اور اسکو ابن عباسؓ سے پندرہ کبار تابعین نے نقل فرمایا (۲) عن عائشةؓ قالت تزوج رسول الله ﷺ بعض نساءه وهو محرم (طحاوی ۱/ ۳۷۵، باب نكاح المحرم، صحيح ابن حبان، بیهقی) (۳) عن ابی هريرةؓ قال تزوج النبی ﷺ ميمونة وهو محرم (طحاوی) (۴) محرم کیلئے باقی عقود ومعاملات جائز ہیں تو ان پر قیاس کر کے نکاح بھی جائز ہونا چاہئے۔

جوابات حدیث ابی رافع بحیثیت سند: (۱) اس حدیث کے مسند اور مرسل ہونے نیز متصل اور منقطع ہونے میں اختلاف ہے: ترمذیؒ نے ارسال کو ترجیح دی ہے اور ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں حدیث ابی رافع فی هذا الباب غیر متصل ،لہذا یہ حدیث مضطرب ہے (۲) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہاں مطر الوراق نامی ایک راوی ہے اسکے بارے میں نسائیؒ لکھتے ہیں: انہ لیس بالقوی، احمدؒ فرماتے ہیں کان فی حفظہ سوء۔ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں وھذا عندی غلط فی مطر۔

(۳) ففیه اشكال قوى وهو انه ؐ نكح ميمونة بسرف وهوبعدذى الحليفة فان كان ﷺ غير محرم فلزم تجاوزه ﷺ عن الميقات بغير احرام ، وجوابهم بان المواقيت وقتها ﷺ فى حجة الوداع غير صحيح حيث ثبت احرامه ﷺ فى عمرة الحديبية من ذى الحليفة بنص البخارى كتاب النكاح ج٢ص٦٠٠ وكان نكاح ميمونة فى عمرة القضاء بعدها بعام.

جوابات حدیث ابی رافعؓ وحدیث یزید بن الاصمؒ بحیثیت تأویل: (۴) دونوں احادیث میں تزوّج کے معنی وطی کے ہیں کیونکہ کلام عرب میں تزوج بمعنی جماع شائع ذائع ہے، نیز تزوج بالاتفاق سبب جماع ہے اور سبب بولکر مسبب مراد لینا کثیر الوقوع ہے (۵) تزوج بمعنی ظہر امر التزوج ہے یعنی شادی کا معاملہ حالت حلال میں ظاہر ہوا کیونکہ حالت احرام میں بنا حرام ہے، لہذا شادی کرنیکے باوجود یہ ظاہر نہیں ہوا، اور نکاح کا ظہور ولیمہ کے وقت ہوتا ہے اور ولیمہ یقیناً بنا کے وقت ہوتا ہے اور بنا بالاتفاق مکۂ مکرمہ سے واپسی پر ہوئی ہے (۶) تزوج سے مراد تیاری نکاح ہے یعنی بحالت حلال تیاری نکاح فرمائی اور احرام کے بعد نکاح کیا کما قال اللہ تعالیٰ "اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله" یعنی جب تم قرآن پڑھنا چاہو تو اعوذ باللہ پڑھو، وایضا قال واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم جب تم نماز پڑھنا چاہو تو وضو کرو ایسا ہی یہاں تزوج کے معنی نکاح کرنا چاہا، تزوّج بمعنی خطب ہے، اسکی تائید دو قرائن سے ہوتی ہے پہلے پیغام نکاح لے جانیوالا حضرت ابورافعؓ تھے، بعد میں معاملۂ نکاح عباسؓ کو سونپا گیا اور میمونہؓ کی طرف

سے عباسؓ وکیل بنے اورابورافعؓ نکاح میں موجود نہ تھے نیز بوقت نکاح میمونہؓ بھی موجود نہ تھیں لہذا دونوں روایات میں تزوج خطبہ کے معنی میں ہونا چاہئے، یہ بات تو تاریخی مسلمات سے ہے کہ آپکا نکاح مقام سرف میں حج کی طرف جاتے ہوئے ہوااور وہ مقام سرف میقات کے اندر داخل ہے اب اگر آنحضرت ﷺ کومحرم نہ مانا جائے تو تجاوز میقات بغیر احرام لازم آئیگا جو جائز نہیں یہ امر تو آپؐ سے ممکن نہیں ۔

جوابات حدیث عثمانؓ: (۱) لا ینکح المحرم کی نہی تنزیہی ہے اوراسکا قرینہ لایخطب ہے کیونکہ بالاجماع یہ نہی کراہۃ تنزیہیہ کیلئے ہے۔ قال البنوریؒ: ان حدیث عثمان عند مسلم وان کان قولیا لیس نصافی البطلان وانما یحتمل الکراھة التحریمیة و الکراھة التنزیھیة جمیعا وذکر النھی عن الخطبة فیه یکاد یعین القول بالکراھة التنزیھیه حیث اتفقوا علی صحة الخطبة فیکون مثل کراھة البیع بعد النداء یوم الجمعة مع وجود النص المقطوع فیه و عمل رسول الله ﷺ اما یکون من قبل التشریع وبیان الجواز فلاکراھة فی حقه او خصوصیة له لقدرته وتملکه علی النفس وله نظائر (۲) نکاح، انکاح اور خطبہ کی ممانعت سے مقصود عدم اشتغال ہے کیونکہ یہ امور محرم کی شان کے مناسب نہیں نیز یہ امور ہیجان شہوت کے دواعی میں سے ہیں (۳) قال ابن العربی ضعف البخاری حدیث عثمان وصح حدیث ابن عباسؓ (التعلیق ۳/۲۵۳) صاحب مصابیح نے روایات حلت وحرمت میں یوں تطبیق دی ہے کہ تزوج تو حلال ہونیکی حالت میں ہوا تھا لیکن اسکی شہرت محرم ہونے کی حالت میں ہوئی

وجوہ ترجیح مسلک ائمہ ثلثہ وغیرہم: (۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں اکثر صحابہ کی روایت ابن عباسؓ کے خلاف ہے یہاں تک کہ صاحب معاملہ خود میمونہؓ کی روایت بھی یہی ہے کہ حلال ہونیکی صورت میں نکاح ہوا (کمامر انفا) (۲) ابن حبان نے کہا ابن عباسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نکاح حرم میں ہوا کیونکہ جو شخص حرم میں داخل ہوا اسکو محرم کہا جاتا ہے بطور استشہاد

راعی کا درج ذیل شعر پیش کیا ہے ۔ قتلوا ابن عفان الخلیفة محرما☆ ودعا فلم ارمثله مقتولا، ویروی مخذولا (لسان العرب۱۲/۱۲۳) حضرت عثمانؓ محرم نہیں تھے بلکہ حرم مدینہ میں داخل تھے لہذا حدیث ابن عباسؓ میں محرم سے مراد داخل حرم ہے (۳) ابورافعؓ اس نکاح میں فریقین کے درمیان قاصد تھے اسلئے وہ زیادہ واقف تھے (۴) حضرت ابن عباسؓ اس وقت دس سال کے بچے تھے اسکے برخلاف میمونہؓ اور ابورافعؓ کامل عمر کے تھے وغیرہ ۔

<u>وجوہ ترجیح مسلک احنافؒ وغیرہ:</u> (۱) حدیث ابن عباسؓ اسناداً حدیث یزید بن الاصم سے اصح ہے (۲) ابن عباسؓ، ابورافعؓ اور یزید بن الاصمؒ سے زیادہ اعلم اور افقہ ہے، چنانچہ امام زہریؒ نے جب یزید بن الاصمؒ کی حدیث عمرو بن دینار کے سامنے پیش کی تو عمروؒ نے فرمایا کہ یزید جو دیہات کے باشندہ تھے حضرت ابن عباسؓ کے برابر کیسے ہوسکتے ہیں (۳) ابن حجر شافعیؒ لکھتے ہیں الامام البخاری لم یذکر فے الباب شیئا غیر حدیث ابن عباسؓ ولم یخرج حدیث المنع لانہ لم یثبت عندہ علی شرطہ۔ لہذا حدیث ابن عباسؓ اصح مافی الباب ہے کمامر (۴) مؤید بالقیاس ہے کمامر فی دلائل الاحناف (۵) احناف کی مؤید احادیث محکم ہیں جبکہ ائمہ ثلثہ کی مستدلات محتمل ہیں کمامر انفاً (٦) عباسؓ اس نکاح کے وکیل تھے اور صاحب البیت ادریٰ بما فیہ کے قاعدہ کے مطابق انکے صاحبزادہ ابن عباسؓ اسکے متعلق زیادہ جاننے والے ہونگے (۷) عامرؒ اور مجاہدؒ کی مرسل روایات بھی ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں (۸) قال النخعیؒ ان ابن مسعودؓ کان لایری بأسا ان یتزوج المحرم (۹) قال عبد الله سألت انس بن مالکؓ عن نکاح المحرم فقال لابأس به هل هوالا کالبیع (طحاوی۱/۳۷٦) (۱۰) قال ابن سعدؒ تزوجها رسول الله ﷺ بسرف علیٰ عشرة امیال من مكة وكانت اخر امرأة تزوجها رسول الله ﷺ (طبقات) (قدمر مفصلا فی جواب استدلال صاحب المصابیح) (۱۲) بعض کے نزدیک یزید بن الاصم تابعی ہیں اور ابن عباسؓ فقیہ صحابی ہیں، لہذا یزید بن الاصمؒ سن کر فرماتے ہیں اور ابن عباسؓ نکاح کو دیکھکر فرماتے ہیں لہذا اسکی ترجیح ہوگی (۱۳) انه مذهب جمهور التابعین (۱٤) ان فی حدیث یزید طریقا

یوافق حدیث ابن عباسؓ کمافی طبقات ابن سعد فالاخذبها اولی(١٥) روایة المؤرخین کابن اسحق وموسیٰ بن عقبه وما ینقله ابن عبد البرفی الاستذکار والتمهید والاستیعاب کلها ممایؤیدمااختاره الحنفیة فتطابقت روایات الحدیث وائمة التاریخ معاً فالرجوع الیه اولیٰ خصوصا بعد تأییده بروایة ابی هریرة وغیره

<u>مسلک ائمہ ثلثہ کے جوابات</u>: راقم الحروف نے جوتذکرہ کیااس سے ثابت ہوا کہ اکثر صحابہ کے آثار ابن عباسؓ کے موافق ہیں اور صاحب معاملہ حضرت میمونہؓ خود عاقد نہیں تھیں نیز عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں اور ابن حبان کا محرم سے مراد داخل حرم لینا صحیح نہیں اور راعی کا شعر جو بطور استشہاد پیش کیا گیا اسکے متعلق امام اللغۃ اصمعیؒ نے کہا لیس معنی هذا انه احرم بالحج .ولانه فی شهر حرام ولانه فی الحرم ، بلکہ اسکے معنی ذی حرمت یعنی محترم کے ہیں کما ارادعدی بن زید بقوله قتلوا کسری بلیل محرما فتولی لم یمتع بالکفن ،اور راعی کے شعر میں محرماً کی تفسیر محترماً سے ازہریؒ اور ابن بریؒ نے بھی کی ہے،امام ابن حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخل حرم نہیں لہذا ''محرم'' کے معنی داخل حرم نہیں ہوسکتے تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے۔عن ابن عباس قال تزوج النبیؐ میمونة وهو حرام وبنیٰ بها وهو حلال ج۲/۶۱۱ اس روایت میں محرم اور حلال کے درمیان جو تقابل ہے وہ ابن حبان کی تاویل کی تردید کررہا ہے یا کم از کم بعید قرار دے رہا ہے ۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ فقدورد فی روایة عند ابن سعد فی الطبقات (٨/٩٦) وعند ابن حجر فی الاصابة عنه من حدیث عکرمة عن ابن عباسؓ "ان رسول الله ﷺ تزوج میمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع وقال یزید بن هارون ماتت بسرف وقبرها ثم فکأن الراوی یتعجب من ان هذه الوقائع الثلاثة المتفرقة فی الازمنة کیف اجتمعت لها فی سرف، وعلی ما یدعی ابن حبان لامحل لمثل هذا التعجب (معارف السنن

۱۲۰/٦)(۵) ابورافع سے (عباسؓ جو وکیل نکاح تھے اور ابن عباسؓ جو مرتبہ، تقویٰ، فقاہت، اتقان اور حفظ کے اعتبار سے اونچا ہیں) وہ زیادہ واقف تھے (٦) اور روایت حدیث میں صغر و کبر سن کا کوئی اعتبار نہیں (معارف السنن ٦/۳۵۲) بذل المجھود ۳/۱۲۴، عرف الشذی ۳۱۹ وغیرہ)

باب المحرم يجتنب الصيد

اگر بابٌ کو تنوین کیساتھ پڑھی جائے تو ہٰذا محذوف کی خبر ہے اور المحرمُ مبتدا، یجتنب خبر ہے اگر باب میں تنوین نہ پڑھی جائے تو المحرمِ بوجہ مضاف الیہ ہونے کے مجرور ہوگا اور یجتنب اس سے حال ہوگا، صید بمعنی شکار یہ وہ جانور ہیں جو انسانوں سے وحشت کرتے ہوں اور مانوس نہ ہوں جیسے ہرن اور نیل گائے، خرگوش، شترمرغ وغیرہ اور جو جانور موذی ہو انسان پر حملہ کرنے والا ہوں جیسے کوا، چیل، بچھو، وہ صید میں داخل نہیں انکو مارڈالنا جائز ہے، اور جو جانور انسان پالتا ہو جیسے اونٹ، گائے، بکری، مرغی وغیرہ بھی صید میں داخل نہیں لہذا حالت احرام میں انکو ذبح کرنا جائز ہے۔

حدیث: عن جابرؓ ان رسول الله ﷺ قال لحم الصيد لكم فى الاحرام حلال مالم تصيدوه اوتصيد وه اويصاد لكم محرم خود شکار کرے یا اس کے حکم یا اشارے یا دلالت واعانت سے غیر محرم شکار کرے تو ایسا شکار محرم کیلئے بالاتفاق ناجائز ہے، بلکہ محرم پر جزاء بھی لازم ہے اگر محرم کی اعانت و دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں اس شکار کے کھانیکے جواز اور عدم جواز کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ثوریؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، طاؤسؒ وغیرہم کے نزدیک ایسا شکار مطلقا کھانا ممنوع ہے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک اگر غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا تو محرم کیلئے اسکا کھانا ممنوع ہے ورنہ نہیں (۳) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ وغیرہم کے نزدیک مطلقا کھانا جائز ہے، دلیل ثوریؒ و اسحٰقؒ: عن الصعب بن جثامةؓ انه اهدى لرسول الله ﷺ عليه وسلم حمارا وحشياو هو بالابواء او بودان فرد عليه (متفق علیہ، مشکوۃ ۱/۲۳٦) یہاں محرم کی نیت اور عدم نیت کی کوئی تفریق نہیں کی گئی بلکہ آپؐ نے فوراً رد کر دیا۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ | حدیث الباب ہے چنانچہ " مالم یصد لکم " کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ محرم کی نیت سے دوسرا کوئی شخص شکار کریگا تو محرم اسکو کھا نہیں سکتا ،

دلیل احناف | حدیث أبی قتادۃؓ، فلما أتوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال أمنکم أحد أمرہ ان یحمل علیھا أو أشار الیھا قالوا لا قال فکلوا ما بقی من لحمھا (متفق علیہ مشکوٰۃ ص۲۳۶) یہاں آپؐ نے صرف محرمین سے پوچھا کہ تم نے امر یا اشارہ وغیرہ تو نہیں کیا تھا؟ اور ابو قتادہؓ جو حلال ہے اس سے نہیں پوچھا کہ تم نے محرمین کو کھلانیکی نیت کی تھی یا نہیں معلوم ہوا کہ محرم کے شکار کرنے یا امداد کرنے کا اعتبار ہے حلال شخص کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ،

جوابات حدیث صعب ابن جثامہؓ | (۱) ممکن ہے کہ حمار وحشی کو زندہ پیش کیا ہو اور زندہ شکار قبول کرنا محرم کیلئے بالاتفاق ممنوع ہے ، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت میں رجل حمار اور بعض میں عجز حمار اور بعض میں شق حمار وحشی وارد ہے لہذا زندہ پیش کرنا کسطرح صحیح ہو ؟

اسکا حل یہ ہے کہ اولاً زندہ پیش کیا گیا اسکو آپؐ نے واپس فرمادیا بعد میں جب کاٹ کر مذکورہ اعضاء میں سے کوئی عضو پیش کیا گیا تو آپؐ نے اسکو سداً للذرائع منع فرمایا یعنی فی نفسہ تو یہ ممنوع نہیں لیکن یہ ناجائز کے ذریعہ ہونیکا اندیشہ تھا اسلئے رد فرمایا ، یا کہا جائے کہ ممکن ہے کہ آپکے علم میں یہ آیا کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالۃً صعب بن جثامہؓ کی مدد کی ہے اسلئے رد فرمایا ،

ابن وہبؒ اور بیہقیؒ نے سند حسن کیساتھ روایت کیا ان الصعب أھدی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز حمار وحش وھو بالجحفۃ فاکل منہ وأکل القوم قال البیہقی ان کان ھذا محفوظا فلعلہ رد الحی وقبل اللحم (فتح الباری ص۲۷ ج۴)

صعبؓ بن جثامہ کی حدیث کے معارض درج ذیل حدیث ہے عن عبد الرحمن بن عثمان التیمی عن أبیہ قال کنا مع طلحۃ بن عبید اللہؓ ونحن حرم فأھدی لہ طیر وطلحۃ راقد فمنا من أکل ومنا من تورع فلما استیقظ طلحۃ وفق من أکلہ وقال أکلناہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مسلم ، حدیث ۳۸۱ ج۱ ، مشکوٰۃ ص۲۳۷ ج۱) اس میں حضرت طلحہؓ نے بغیر کسی قید کے مطلقاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت احرام میں غیر محرم کے شکار کا گوشت کھانا روایت کیا ہے ، اسطرح بھزی کی روایت میں بھی غیر محرم کے شکار کے گوشت کو محرم کیلئے بغیر کسی قید کے مطلقاً جائز قرار دیا (نسائی ص۱۹ ج۲) لہذا صعبؓ کی روایت اور طلحہؓ اور بھزی کی روایات کے مابین جب تعارض واقع ہوا تو ابو قتادہ کی روایت پر عمل کرنا چاہیئے جو تعارض سے محفوظ ہے ،

(۴) حدیث صعب مضطرب ہے ایک روایت میں ہے کہ جنگلی گدھا پیش کیا اور ایک روایت میں جنگلی گدھا کا گوشت پیش کیا اور ایک روایت میں گدھے کی ایک ٹانگ پیش کی اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا پہلو پیش کیا اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا پچھلا دھڑ پیش کیا جس سے خون ٹپک رہا تھا اسلئے ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث مضطرب سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ،

جواب حدیث جابرؓ (۱) ابو قتادہؓ کی حدیث جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ اور اصح ما فی الباب ہے کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکلم فیہ ہے ، اسکے بارے میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں کثیر الحدیث ولیس یحتج بحدیثہ (میزان الاعتدال ص۱۲۹ ج۴ ، تہذیب التہذیب ص۱۷۸ ج۱۰) قال الترمذی المطلب لا نعرف لہ سماعاً عن جابرؓ ، (۲) یصاد لکم میں لام بمعنی امر کے ہے یا حدیث قتادہؓ کے قرینہ سے مضاف محذوف أی یصاد لامرکم أو لاجل لتکو، لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ، (۳) أو یصاد لکم میں أو بمعنی إلا ہے اور اسکے بعد أن مقدر ہے اور تقدیر یوں ہے ما لم تصیدوہ الا أن یصاد لکم (بذل المجہود ص۹۳ ج۳)

حدیث ۴- عن أبی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجراد صید البحر ، باریؒ کا قول أحل لکم صید البحر وطعامہ متاعاً لکم وللسیارۃ (مائدہ آیت ۹۶) سے معلوم ہوا کہ سمندری شکار محرم کیلئے جائز ہے ، اب اس حدیث میں جراد یعنی ٹڈی کو صید البحر کہا گیا لہذا اسکا شکار بھی جائز ہونا چاہیئے اس بنا پر علماء کے مابین اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) احمدؒ (فی روایۃ) شافعیؒ (فی روایۃ) اور ابو سعید اصطخریؒ کے نزدیک محرم کیلئے ٹڈی کا شکار جائز ہے یہ ابن عباسؓ اور عروہؒ سے بھی منقول ہے (۲) احناف کے نزدیک جائز نہیں اور اسکے شکار پر جزاء واجب ہے (المغنی ص۵۰۰ ج۳)

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب (۲) آیت مذکورہ ،

دلائل فریق ثانی (۱) قال عمرؓ لتمرۃ خیر من جرادۃ (موطا مالک ص۴۲۸)

(۲) عن زید بن أسلم ان رجلا جاء الی عمر بن الخطابؓ فقال یا أمیر المؤمنین انی أصبت بجرادات بسوطی وانا محرم فقال لہ عمرؓ أطعم قبضۃ من طعام (موطا مالک ص۴۲۸) ان دونوں آثار سے معلوم ہوا کہ ٹڈی کے شکار سے کچھ جزا دینا ہوگا ، علامہ دمیریؒ فرماتے ہیں یہ صید البر ہے اور وہ خشکی میں انڈے اور بچے دیتا ہے اور خشکی ہی کے پتے وغیرہ کھاتا ہے ،

جواباتؒ (۱) ابو المہزم یزید بن سفیان التمیمی کیوجہ سے حدیث الباب ضعیف ہے لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں ابوداؤدؒ نے کہا یہ حدیث وہم ہے ، (۲) قال العلماء أنما عده من صید البحر لانہ یشبہ صید البحر من حیث المیتة ولذا قیل ان الجراد یتولد من الحیتان کالدیدان (مرقاۃ) یعنی دریائی شکار جیسی مچھلی بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اسطرح ٹڈی کو بھی بغیر ذبح کے کھانا درست ہے صید البحر کہکر محرم کیلئے جواز قتل ثابت کرنا مقصد نہیں ، (۳) یا کہا جائے کہ ٹڈی دو قسم کی ہے بحری و برّی ، بحری ٹڈی مچھلی کی ناک سے کیڑوں کی طرح نکلتی ہے یہاں اسکا ذکر ہے ،

ألفصل الثانی ، حدیث ۶ - عن عبد الرحمٰن بن ابی عمار قال سألت جابرؓ بن عبد اللہ عن الضبع أصید ھی قال نعم فقلت أیؤکل فقال نعم ،

ضبع کو اردو میں ہنڈار یا بجو اور فارسی میں کفتار [illegible] کہتے ہیں اسکے متعلق یہاں دو مسئلے ہیں (۱) اگر وہ یا اس جیسا کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اسے محرم قتل کردے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر اسے محرم ابتداءً قتل کرے تو اسکو ایک دنبہ یا بکری دینا پڑیگا کیونکہ حدیث الباب میں اسے صید قرار دیا گیا ، امام شافعیؒ کہتے ہیں اس جیسا درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے سے اس پر کوئی جزا واجب نہیں ، اگر سباع میں سے جو ہمیشہ خود بخود حملے کرتے ہیں جیسا شیر تو اسکے قتل پر بھی جزا نہیں ،

(۲) ضبع کی حلت وحرمت ، **اختلاف مذاہب** (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک حلال ہے ، (۲) ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک یہ حرام ہے ، **دلیل شوافع** حدیث الباب ہے چنانچہ أیؤکل فقال نعم سے اسکی حلت معلوم ہوتی ہے ،

دلائل أحناف ومو الک (۱) عن خزیمة بن جزی قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن أکل الضبع قال أو یأکل الضبع أحدٌ (ترمذی ، ابن ماجہ ، مشکوٰۃ ص ۲۴۳) گو یہ حدیث عبد الکریم بن ابی المخارق کیوجہ سے ضعیف ہے مگر دوسری روایات و اسانید سے مؤید ہونے کے سبب قابل استدلال ہے اور جس راوی کیوجہ سے یہ حدیث ضعیف ہوئی وہ حضرت ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں سند میں شامل تھا ہی نہیں ترمذیؒ کے زمانہ کا ضعف پہلے والوں کو مضر نہوگا ، اس حدیث سے حسن بصریؒ ، ثوریؒ نے بھی استدلال کیا اور اسکی تقویت ابن ماجہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے ، ترمذیؒ نے اسکو ضعیف نہ کہا بلکہ لیس بقوی فرمایا اس میں حدیث حسن بھی شامل ہے ، ترمذیؒ نے اس پر جرح مجہول کی ہے جرح مجہول احناف

کے پاس مقبول نہیں،

بابُ الاحصار وفوت الحج

"سوال وفاق پاکستان، ابوداؤد ۱۳۹۳ھ"

احصار حَصْر سے ماخوذ ہے بمعنی روکنا، باز رکھنا کما قال اللہ تعالیٰ احصروا فی سبیل اللہ،
شریعت میں احصار یہ ہے کہ انسان بعد احرام حج کرنے پر قادر نہ ہو، یہاں تین مسائل خلافیہ ہیں
ایک مسئلہ (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک احصار صرف دشمن کے روکنے
کی وجہ سے ہوتا ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) ابویوسفؒ، محمدؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے
نزدیک ہر وہ چیز جو محرم کو حج اور عمرہ کی ادائیگی سے روک دے وہ احصار ہے خواہ وہ مرض ہو یا
دشمن، نان ونفقہ کا ختم ہوجانا ہو یا کسی عضو کا ٹوٹ جانا ہو یا راستہ میں عورت محرمہ کا محرم مرجانا
وغیرہ ہو، دلیل ائمہ ثلثہ قولہ تعالیٰ فان اُحصرتم فما استیسر من الھدی (الآیۃ)
یہ آیت حدیبیہ کے واقعہ کے بارے میں ۶ھ کو نازل ہوئی جس وقت حضورؐ اور صحابہ کرام دشمن کے ذریعہ
محصور ہوگئے تھے معلوم ہوا کہ احصار صرف دشمن کے روکنے کا نام ہے،

دلائل احناف (۱) قولہ تعالیٰ فان اُحصرتم الخ (۲) عن ابن عباسؓ قال
أبدل الھدی فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر أصحابہ ان یبدلوا
الھدی (ابوداؤد) آیت وحدیث میں لفظ احصار عام ہے جو ہر مانع کو شامل ہے،
امام اللغہ راغب اصفہانیؒ فرماتے ہیں کہ احصار عام ہے اور حصر خاص ہے،
(۳) عن الحجاج بن عمرو الانصاریؓ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
یقول من کسر اوعرج أو مرض فقد حل (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ) اس مضمون
کی احادیث ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ وغیرہما سے بھی مروی ہیں، (۴) معبد بن حزابہؓ کو چیچک نکلنے
کی وجہ سے ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، اور علیؓ نے محصر قرار دیا تھا (موطا محمد)

جوابات (۱) یہ تو مسلم قاعدہ ہے کہ عموم لفظ کا اعتبار ہے کسی خاص شان نزول کا اعتبار نہیں،
(۲) آیت مذکورہ اگر خاص بھی ہو لیکن احادیث مذکورہ جو آیت کی تفسیر ہے اس سے عام معلوم ہوتی ہے۔

دوسرا مسئلہ احصار کا حکم یہ ہے کہ ایک دم دیا جائے،

اختلاف مذاہب (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک محصر مقام احصار پر ہی قربانی کرکے حلال ہوجائے

(۲) احناف کے نزدیک جانور کو حرم شریف میں کسی کے ذریعہ بھیج دے اور تاریخ ذبح مقرر کردے جب وہ وہاں ذبح کرے اسوقت وہ حلال ہو جائیگا ،

دلیل ائمہ ثلثہ | حضورؐ اور صحابہ کرامؓ حدیبیہ میں جب محصور ہوئے تو اسی جگہ ذبح کر کے حلال ہو گئے اور حدیبیہ حل میں ہے پس معلوم ہوا حرم میں بھیجنا ضروری نہیں نیز اس میں آسانی بھی ہے ،

دلائل احناف | (۱) قولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله (۲) قولہ والهدی معکوفا أن یبلغ محله (۳) قولہ تعالیٰ محلها الی البیت العتیق ، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے جانور حرم میں پہونچنے کے بعد حلال ہوگا کیونکہ حتی یبلغ الهدی ، أن یبلغ محله وغیرہ کلمات اس پر دال ہیں ،

جواب | (۱) حدیبیہ میں ذبح کرنا مجبوراً ہوا کہ وہاں سے حرم تک قربانی لے جانیوالا کوئی نہ تھا ، سب ہی روک دیئے گئے تھے ایسی مجبوری میں احناف بھی کہتے ہیں کہ حل میں قربانی کردے ، (۲) حدیبیہ کا بعض حصہ حرم میں داخل ہے اسی حصہ میں ذبح کیا گیا لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں

تیسرا مسئلہ خلافیہ (۱) احناف کے نزدیک محصر پر حج یا عمرہ کی قضا ، واجب ہے ، (۲) شوافع کے نزدیک نہیں ، حضورؐ کی عمرۃ القضا احناف کی تائید کرتی ہے ، واللہ أعلم بالصواب

باب حرم مکۃ حرسها اللہ تعالیٰ

خانہ کعبہ اور اسکے آس پاس کی زمین جہاں شکار اور درخت کا کاٹنا وغیرہ حرام ہے انکو حرم شریف کہلاتے ہیں ، بعض علماء کہتے ہیں جب آدم علیہ السلام زمین پر اتارے گئے تو شیاطین سے ڈرتے تھے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انکی حفاظت کیلئے فرشتوں کو بھیجا جہاں جہاں فرشتوں نے کھڑے ہو کر حد بندی کی وہ حرم کی حد مقرر ہوئی ، بعض حضرات فرماتے ہیں خانہ کعبہ بناتے وقت آدم علیہ السلام یا ابراہیمؑ نے جب حجر اسود نصب فرمایا تو یہ بہت چمکدار تھا جہاں تک اسکی روشنی پہنچی وہاں تک حدود حرم مقرر ہوئی ، حرم کی حدود یہ ہیں مدینہ کی طرف تین میل (مقام تنعیم تک) یمن طائف ، جعرانہ اور جدہ کی طرف سات سات میل ، بعض نے کہا طائف کیطرف گیارہ میل جدہ کی طرف دس میل اور جعرانہ کی طرف نو میل اور بعض نے کہا جعرانہ کیطرف پانچ میل ، یہ علامات حرم سب سے پہلے ابراہیمؑ نے قائم فرمائے پھر عدنان بن ادوبن نے پھر قریش نے پھر نبی علیہ السلام نے فتح مکہ کے سال ، پھر حضرت عمرؓ نے پھر حضرت عثمانؓ نے پھر حضرت معاویہؓ نے اب تک معاویہؓ کا قائم کردہ نشان موجود ہے ،

حدیث ۶- عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکۃ ...... ان ھذا البلد حرمہ اللہ یوم خلق السموات والأرض فھو حرام بحرمۃ اللہ الیٰ یوم القیامۃ، یعنی یہ اس شہر کا حرم شریف ہونا صرف اسلام میں نہیں ہے بلکہ ہر دین میں یہ جگہ محترم تھی، **اشکال** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس خطہ کو آسمانوں اور زمینوں کی خلقت کے وقت اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا، اور ابو سعیدؓ کی حدیث میں ہے **قال علیہ السلام ان ابراھیمؑ حرم مکۃ الخ** (مسلم، مشکوۃ صفحہ ۲۳۹) یعنی حضرت ابراہیمؑ نے حرام قرار دیا فکیف التوفیق؟

جوابات (۱) حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ کے حکم ہی سے حرام قرار دیا اسلئے دونوں کی طرف نسبت کی گئی، (۲) ابتداہی سے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا لیکن اکثر لوگ اس سے ناواقف تھے اور ابراہیمؑ نے حرام ہونیکا اعلان کیا کیونکہ بقول بعض طوفان نوحؑ میں جب خانہ کعبہ (بیت المعمور) کو آسمان میں اٹھایا گیا تو لوگ یہاں کی حرمت وغیرہ بھول گئے پھر خلیلؑ نے سب سے پہلے لوگوں کے درمیان اسکا اظہار فرمایا (۳) یا کہا جائے کہ لوح محفوظ میں مکہ کی تحریم ابتداء آفرینش سے تھی لیکن تحریم کا حکم حضرت ابراہیمؑ کی بعثت کے بعد جاری کیا گیا (شرح نووی صفحہ ۴۳۷، مظہری) **قولہٗ الیٰ یوم القیامۃ** فرماکر بتایا کہ اسکی حرمت کبھی منسوخ نہ ہوگی یہ جیسے ازلی ہے ویسے ہی ابدی بھی ہے ، -

---

قولہٗ وانہ لایحل القتال فیہ لأحد قبلی ولم یحل لی الا ساعۃ من نہار "کسی کیلئے اس شہر میں جنگ جائز نہیں ہوئی اور نہ میرے لئے حلال ہوئی علاوہ (فتح مکہ کے) دن کی ایک ساعت کے"، اس سے اس واقعہ کیطرف اشارہ ہے جو فتح مکہ کے دن خالد بن ولیدؓ سے صادر ہوا کہ ستر کفار آپکے ہاتھوں قتل ہو گئے اس قتل پر نبیؐ نے ان کو عتاب بھی نہ فرمایا اس کی وجہ اس حدیث میں بیان ہوئی، کہ اس دن ہمارے لئے ایک ساعت کا قتال بھی حلال ہو گیا اور نہ بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخلہ بھی جائز ہوا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت سیاہ عمامہ باندھے ہوئے خانہ کعبہ میں داخل ہوئے یعنی بغیر احرام، ورنہ سر مبارک کھلا ہوتا یہ بات بھی واضح ہے کہ فتح مکہ عندالاحناف والموالک جنگ سے ہوئی اسلئے اسکے تمام مقامات کا حضورؐ مالک ہو گئے تھے کیونکہ فاتح بادشاہ مفتوح علاقہ کا مالک ہوجاتا ہے آنحضرتؐ نے مالک ہو کر وقف فرمادیا اموال وقف کی نہ بیع ہوتی ہے نہ اجارہ، لہذا وہاں کے مکانات اور زمینوں کی بیع وکرایہ جائز نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں مکہ صلح سے فتح ہوا ہے اسلئے انکے نزدیک مکانات اور زمینوں کی بیع درست ہے کیونکہ وہ مکانات مکہ والوں کی ملک ہیں، حدیث الباب ان کے خلاف حجت ہے کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں میرے لئے اس دن قتال درست ہو گیا، صلح میں قتال کیسا؟

نیز اللہ تعالیٰ کا قول اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ بھی اس پر دال ہے کیونکہ فتح جنگ سے ہوا کرتی ہے نہ کہ صلح سے، اور عبید اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ جو مکہ کے مکانوں کا کرایہ کھاتا ہے وہ اپنے پیٹ میں آگ بھر رہا ہے (عمدۃ القاری ۲۲۶)

قولہ لا یعضد شوکہ " نہ تو (اس زمین کا) کوئی خار دار درخت ہی کاٹا جائے "، احناف کے نزدیک کانٹے توڑنا اور اس درخت کا کاٹنا جائز نہیں جو خود بخود اُگے سوائے اذخر اور کماۃ کے، لہذا بغیر خار دار درخت کو کاٹنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اگر کوئی شخص زمین حرم کی ایسی گھاس یا ایسا درخت کاٹے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو اس پر اس گھاس یا درخت کی قیمت بطور جزا، واجب ہوگی (ہدایہ) شوافع کے نزدیک زمین حرم کی گھاس میں جانوروں کو چرانا جائز ہے!

قولہ ولا ینفر صیدہ " نہ اسکا شکار بھگایا جائے "، یعنی کوئی شخص شکار کی غرض سے یا محض بھڑکانے، ستانے کیلئے یہاں کے کسی جانور کے ساتھ تعرض نہ کرے، لہذا اگر بھڑکانے سے وہ ضائع ہو جائے تو اسکی قیمت واجب ہوگی (اشعہ)

بابُ حرم المدینۃ حرسہا اللہ تعالیٰ

تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود مدینہ کا ادب واحترام مکۂ معظمہ کی حدود کی طرح ہے لیکن تحریم کے متعلق اختلاف ہے۔ **مذاہب** (۱) شافعیؒ، مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک مدینہ مکہ کی طرح حرم ہے اسلئے حرم مکہ کی مانند اسکے درختوں کا کاٹنا اور اسکے جانوروں کو شکار کرنا وغیرہ جائز نہیں اور اسکی جزا اور کفارہ کے بارے میں انکے دو قول ہیں ایک قول میں وہ جزا ہے جو حرم مکہ کیلئے ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جزا واجب نہیں، (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ کے نزدیک مدینہ کا حرم مکہ کیطرح نہیں ہے لہذا وہاں شکار بھی حلال ہے اور درخت وغیرہ کاٹنا بھی درست ہے،

دلائل ائمۂ ثلثہ (۱) عن علیؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ حرام ما بین عیر الی ثور (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۲۳۸) (۲) عن سعدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی أحرم ما بین لابتی المدینۃ ان یقطع عضاھہا أو یقتل صیدھا (مسلم، مشکوٰۃ ص۲۳۸) (۳) عن أبی سعیدؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان ابراھیم حرم مکۃ فجعلھا حراما وانی حرمت المدینۃ حراما (مسلم مشکوٰۃ ص۲۳۹)

اس قسم کی احادیث سے صراحۃً تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے ۔ **دلائل احناف** (۱) ابوسعیدؓ کی حدیث مذکور میں یہ الفاظ وارد ہیں ولا تخبط فیها شجرة الا لعلف یعنی البتہ جانوروں کے کھانے کیلئے حرم مدینہ سے پتے جھاڑے جا سکتے ہیں حالانکہ حرم مکہ کے درختوں کے پتے کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں لہذا معلوم ہوا دونوں کا حکم برابر نہیں (۲) حدیث انسؓ کہ میرے چھوٹے بھائی کی ایک بلبل تھی جس سے وہ کھیلتا تھا جب وہ مرگئی تو آنحضرتؐ نے مزاحًا فرمایا یا أبا عمیر ما فعل النغیر (ترمذی، مسلم، مشکوٰۃ ص۳۱۶) اگر حرم مدینہ حرم مکہ کی طرح ہوتا تو آپؐ نغیر پرندہ کو روکنے اور کھیلنے کی اجازت نہ دیتے بلکہ چھوڑ دینے کا حکم فرما دیتے، شوافع نے اس حدیث کے جواب میں یہ کہا ہے کہ یہ پرندہ حل یعنی مدینہ کے باہر سے لایا گیا تھا، لیکن یہ جواب اسلئے صحیح نہیں کہ حل سے اگر کوئی جانور حرم میں لایا جائے تو اسکا حکم بھی حرم کے جانور کا ہے اور اسکو پکڑنا جائز نہیں ،

(۳) امام طحاویؒ نے تین سندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت سلمہ بن اکوعؓ شکار کرکے نبیؐ کے پاس لاتے تھے ایک دن انہیں دیر ہوگئی نبیؐ نے تاخیر کا سبب پوچھا انہوں نے کہا شکار ہم سے بھاگ گیا اور ہم تیت کے قناۃ تک شکار کا پیچھا کرتے رہے آپؐ نے فرمایا اگر تم عقیق میں شکار کرتے تو میں بھی تمہارے ساتھ جاتا، طحاویؒ فرماتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مدینہ میں شکار کرنا جائز ہے کیونکہ رسول اللہؐ خود مدینہ میں شکار کرنیکی جگہ بتائی ہے ،

جوابات (۱) احادیث مذکورہ کے قرینے سے اس میں تحریم کا مقصد مدینۂ منورہ کی خوبی اور زینت باقی رکھنا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے جب مدینہ کے بیر کا درخت کاٹنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کمنع النبی علیه السلام من هدم اٰطام المدینة وقال انها زینة المدینة (طحاوی) یعنی اسکی ممانعت مدینہ کے ٹیلے منہدم کرنے کے مانند ہے اور یہ زینت مدینہ ہے ، (۲) نبی علیہ السلام نے حرام، أحرّم وغیرہ جو فرمایا ہے اس سے تحریم مراد نہیں بلکہ اس سے حرمت وعظمت مراد ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے فمن أحدث فیها حدثًا الخ یعنی مدینہ میں بدعت ایجاد کرنا اور بدعتیوں کو مدینہ میں جگہ دینا سخت گناہ ہے کہ اس میں مدینۂ منورہ کی بے حرمتی بھی ہے اور دین میں فساد بھی لہذا تحریم سے بے حرمتی مراد ہے اور اسطرح حدیث زبیرؓ میں ہے ان صید وج وعضاهه حرم محرم لله (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۲۴۰) اور یہ آپکے نزدیک بھی مؤول ہے کیونکہ مقام وج حرمین کی حدود سے باہر طائف کی جانب میں ہے فما هو جوابکم فهو جوابنا ،

(۳) مدینہ میں شکار بھی حلال اور درخت کاٹنا بھی درست ہے کیونکہ ان چیزوں کی حلت تو قرآن کی صریح

آیات سے ثابت ہے مگر حدود مدینہ میں انکی حرمت کی نہ کوئی آیت ہے اور نہ کوئی حدیث قطعی ہے یہی وجہ ہے کہ مدینہ میں داخل ہونے کیلئے احرام نہیں باندھا جاتا ہے اور حدیث سعدؓ میں خاردار درخت نہ کاٹنے اور شکار نہ کرنے کا جو حکم ہے یہ نہی تنزیہی کے طور پر ہے (شرح مسلم، بذل المجہود، التعلیق وغیرہ)

حدیث ۶- عن علیؓ ماکتبنا عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الا القرآن وما فی ھذہ الصحیفۃ، زمانۂ خلافت علیؓ میں روافض نے مشہور کیا کہ علیؓ کے پاس نبیؐ کا خصوصی وصیت نامہ ہے جس میں لکھا ہے کہ آپ اسلام کا خلیفۂ اول ہیں وغیرہ، آپ اسکی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی اور قرآن نہیں یہی قرآن ہے اور حضورؐ کا کوئی خاص وصیت نامہ نہیں صرف یہ ورق ہے جس میں یہ احکام لکھے ہوئے ہیں اسکی کچھ تفصیل ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۳۸ ج ۴ اور ص ۲۷۹-۳ ج ۴ میں ملاحظہ ہو، **قولہ بین عیر الیٰ ثور،** عیر و ثور کے متعلق بہت اقوال ہیں (۱) شیخ دہلویؒ فرماتے ہیں یہ دونوں پہاڑ ہیں جو مدینۂ منورہ کے کناروں پر واقع ہیں، بعض نے کہا یہ دونوں پہاڑ مکۂ معظمہ میں ہیں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جتنا فاصلہ مکہ کے دو پہاڑ عیر و ثور کے درمیان ہے اتنا فاصلہ مدینہ منورہ کا حرم ہے یعنی یہ زیادہ باحرمت و باعظمت ہے، بعض نے فرمایا عیر تو مدینہ میں ہے اور ثور مکۂ معظمہ میں ہے یعنی جس غار میں ہجرت کی رات آپؐ اور ابوبکرؓ چھپے تھے، بعض کہتے ہیں یہ دونوں پہاڑ نہیں بلکہ اطراف مدینہ کے دو میدانوں کا نام ہے بہرحال اس سے مدینہ منورہ کے حدود مراد ہیں، ۔۔

فی حدیث سعدؓ ...... قال المدینۃ خیر لھم لو کانوا یعلمون، یعنی مدینہ کا قیام دنیا و عقبیٰ کی بھلائی کا ضامن ہے بشرطیکہ وہ (اسکی بھلائی اور بہتری کو) جانیں، اس حدیث میں مدینہ کے باشندگان کیلئے خاتمہ بخیر ہونیکی سعادت عظمیٰ کی بشارت ہے،

حرمین طیبین میں اقامت گزیں ہونیکا حکم | مکۂ معظمہ اور مدینۂ طیبہ میں رہائش اختیار کرنے میں علماء کا اختلاف ہے، **مذاہب** (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں ان دونوں مقامات میں رہائش اختیار کرنا مستحب ہے، (۲) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں مکروہ ہے،

دلیل احمدؒ | وہاں کی عبادات خصوصًا نمازوں کا بہت زیادہ ثواب ہے لہذا وہاں کرنا جسکو نصیب ہوجائے وہ کامیاب ہے، **دلیل ابوحنیفہؒ** | وہاں زیادہ کرنے سے مکہ و مدینہ کا احترام کم ہوجائیگا اور وہاں گناہ کرنا باقی جگھوں کی بہ نسبت زیادہ

لہذا رہائش اختیار کرنا مکروہ ہوگا ، خلاصہ یہ ہے جس شخص کو برائیوں اور فتنہ میں مبتلا ہونیکا اندیشہ ہو اسکے حق میں مکروہ ہے لہذا جو شخص وہاں رہائش کرنا چاہے وہ برائیوں اور انکے اسباب سے پرہیز کرے ، خیال رہے کہ آنحضرت ؐ کی ہجرت سے پہلے مکہ معظمہ میں رہنا بہتر تھا اور ہجرت کے بعد فتح مکہ سے پہلے مکہ معظمہ میں رہنا مسلمانوں کو منع کیا گیا اور ہجرت واجب ہوگئی اور فتح مکہ کے بعد وہاں رہنا تو جائز ہے مگر مدینہ طیبہ میں رہنا افضل قرار پایا کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب حاصل ہے ،

حدیث ۵ - عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم أُمرتُ بقرية تأكل القرى ، " آنحضرتؐ نے فرمایا مجھے ایسی بستی کی طرف ہجرت کا حکم دیا گیا جو تمام بستیوں کو کھا جائیگی ،، **تشریح** کھا جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہاں کے لوگ دوسرے ملکوں کو فتح کریں گے اور انکے اموال وخزانے مدینہ کو پہنچ جائیں گے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ شام وفارس اور روم کے خزانے مدینہ پہنچے ، اور اس شہر میں پہلی قوم عمالقہ آباد ہوئی تو وہ بہت ملکوں پر غالب آگئی پھر یہاں یہود آباد ہوئے تو وہ عمالقہ پر غالب آئے پھر انصار پہنچے تو انہوں نے یہودیوں پر اپنا اقتدار قائم کیا پھر سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین اس شہر کو اپنا مسکن بنایا وہ تمام روئے زمین پر غالب آگئے ، بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے مدینۂ طیبہ کے اتنے فضائل وخصوصیات ہیں کہ اسکے مقابلہ میں دوسرے ممالک کے فضائل ہیچ ہیں امام مالکؒ نے تو مکۂ معظمہ سے بھی مدینۂ منورہ کو افضل قرار دیا کیونکہ مدینہ کی بدولت مکہ میں اسلام داخل ہوا ،

قوله يقولون يثرب وهي المدينة ، **تشریح** مدینہ طیبہ کے نام سو سے بھی زیادہ ہیں طیبہ ، طابہ ، بطحیٰ ، ابطح وغیرہ ، ہجرت کے پہلے اسکا نام یثرب اور اثرب تھا جب آنحضرتؐ ہجرت فرما کر یہاں تشریف لائے تو آپؐ نے تمدن ومدنیت اور کثرت آبادی کے پیش نظر اسکا نام مدینہ رکھا ، شاعر نے کہا ، معجزہ شق القمر کا ہے مدینہ سے عیاں ٭ مہ نے شق ہو کر لیا ہے دین کو آغوش میں آپ نے حکم دیا کہ آئندہ اس شہر کو یثرب نہ کہا جائے کیونکہ یہ قوم عمالقہ کے پہلے آدمی کا نام تھا یا یہ لفظ ثرب سے ماخوذ ہے بمعنی ہلاک ، فساد ، سرزنش ، سزا ، بلا ومصیبت كما في قوله تعالی لا تثريب عليكم اليوم ، یا یہ زمانۂ اسلام سے قبل کا نام تھا جس سے اہل جاہلیت کی بو آتی تھی ، یہ ایک بت یا ایک بہت بڑا ظالم شخص کا نام تھا ، امام احمدؒ فرماتے ہیں جو مدینہ کو یثرب کہے وہ توبہ کرے ، امام بخاریؒ نے فرمایا جو ایک بار اسے یثرب کہے وہ بطور کفارہ دس بار مدینہ کہے قرآن کریم میں جو اسے یثرب کہا گیا ہے

یا أهل یثرب لا مقام لکم، وہ منافقین کا قول ہے، قولہ تنفی الناس کما تنفی الکیر خبث الحدید لوگوں کو ایسا صاف کر دیگا جیسے بھٹی لوہے کے میل کو، یہ مدینہ کی زمین کی تاثیر ہے کہ اس نے وہاں سے مشرکین کو یا تو مؤمن بنا دیا یا وہاں سے نکال دیا چنانچہ اوس وخزرج تو مؤمن ہو گئے اور بنی قریظہ ہلاک ہوئے اور بنی نضیر وہاں سے جلا وطن کر دئے گئے،

افضلیت مکہ ومدینہ میں اختلاف حدیث الباب، اسطرح ان ابراهیم حرم مکة وانی حرمت المدینة وغیرہ احادیث سے مالکؒ وغیرہ نے مدینہ منورہ کی افضلیت کو ثابت کیا، لیکن ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک مکہ معظمہ تمام بلاد اور مدینہ منورہ سے بھی افضل ہے،

دلائل (۱) قولہ تعالیٰ إن أول بیت وضع للناس، (۲) وقولہ تعالیٰ ومن دخله کان آمنا، مدینہ طیبہ کیلئے یہ خصوصیات نہیں ہیں، (۳) عن عبد الله بن عدیؓ قال رأیت النبی صلی الله علیه وسلم واقفا علی الحزورة فقال والله انك لخیر أرض الله وأحب أرض الله إلی الله ولولا ان قومی أخرجونی ما خرجت (ترمذی) یہاں حضورؐ نے قسم کھا کر فرمایا کہ مکہ اللہ کے نزدیک سب سے بہترین اور محبوب ترین شہر ہے لہذا مکہ، مدینہ سے افضل ہوگا،

جواب افضلیت مدینہ کے جو دلائل پیش کئے گئے یہ سب جزئی اور عارضی فضیلت پر حمل کیا جائے اور افضلیت مکہ سے متعلق جو دلائل ہیں انکو ذاتی اور کلی طور پر مان لیا جائے، تاہم مکہ کی یہ افضلیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ کے ماسوا میں ہے کیونکہ یہ بالاجماع تمام مقامات سے افضل ہے حتی کہ عرش وکرسی سے بھی افضل ہے،

پاکیزہ تر از عرش بریں جنت فردوس — آرامگہ پاک رسول عربی ہے
ادب گاہیست زیر آسمان از عرش نازک تر — نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا

اسکی کچھ تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۵۱ ج ۲ میں ملاحظہ ہو،

قد فرغنا من آخر کتاب المناسك بتوفیق الله تعالیٰ
فی ۲۹ صفر المظفر ۱۴۱۸ھ الموافق سنہ ۱۹۹۷ء

کتاب البیوع

مع اضافۂ جدیدہ

انسان کی عملی زندگی کے دومحور ہیں (۱) حقوق اللہ (۲) حقوق العباد جسے معاملات کہا جاتا ہے، پہلے کا تعلق کائنات انسانی کے ہر فرد سے ہے، اسلئے مصنفؒ نے اولاً اس کو بیان کیا اسکے بعد حقوق العباد کا بیان شروع کیا جس کا سب سے اہم جزو بیع ہے۔

البیـــــوع: یہ بیع کی جمع ہے بیع بوع یاباع سے ماخوذ ہے بم(۱) ہاتھ لمبے کرنا چونکہ تجارت میں خریدار اور بیوپاری ہاتھ بڑھا کرایک دوسرے کا مال لیتے ہیں، اسلئے اسے بیع کہا جاتا ہے(۲) ادل بدل کرنا، شریعت میں اسکے معنی مبادلة المال بالمال بالتراضی ہیں تراضی کی قید قول باری تعالیٰ" الاان تکون تجارة عن تراض " سے ماخوذ ہے، اسکا رکن ایجاب وقبول ہے اور اسکی شرط متعاقدین کی اہلیت ہے، اسکا حکم مبیع میں ثبوت ملکیت للمشتری اور ثمن میں ثبوت ملکیت للبائع ہے، پھر بیع مصدر ہونے کے باوجود جمع لایا گیا کیونکہ اسکی بہت اقسام ہیں مثلاً (۱) بیع تام (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد (۴) بیع باطل (۵) بیع مطلق (۶) بیع الی اجل (۷) بیع سلم (۸) بیع صرف (۹) بیع بالتعاطی (۱۰) بیع من یزید (۱۱) بیع مرابحہ (۱۲) بیع تولیہ، والتفصیل فی کتب الفقہ ۔

حدیث :عن النعمان بن بشیرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الحلال بیّن والحرام بیّن الخ

ترجمہ: حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں اور حلال اور حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، جو شخص شبھات سے بچتا رہے گا وہ اپنے دین اور عزت کی حفاظت کریگا اور جو شخص شبہات میں پڑ گیا وہ حرام میں بھی مبتلا ہوسکتا ہے جیسے چرواہا اگر جانوروں کو چراگاہ کے آس پاس چرائے تو وہ چراگاہ سے آگے بھی جاسکتے ہیں، سن لو ! ہر بادشاہ کی ایک ''حمی'' ہوتی ہے اور اللہ کی حمی اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں،

جان لو ! جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر وہ درست ہوتو سارا جسم درست ہوتا ہے اور اگر وہ خراب ہو جاتا ہے تو سارا جسم خراب ہو جاتا ہے، سن لو ! وہ ٹکڑا دل ہے۔

عظیم موقع هذا الحدیث: قال العینی "اجمع العلماء علی عظم موقع هذا الحدیث وانه احد الاحادیث التی علیها مدار الاسلام یعنی علامہ بدرالدین عینیؒ نے کہا کہ باجماع علماء اس حدیث کا مقام بہت اونچا ہے اور یہ حدیث ان چند احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے علماء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ حدیث ثلث الاسلام (ایک تہائی اسلام) ہے پورے اسلام کا مدار یہ حدیث، "انما الاعمال بالنیات اور من حسن اسلام المرء ترکه مالایعنیه" یہ تینوں احادیث ہیں۔ ابوداؤدؒ نے فرمایا کہ چار احادیث پر اسلام کا مدار ہے اور چوتھی "لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیه مایحب لنفسه" ہے، علماء کے نزدیک حدیث الباب کی عظمت کا سبب یہ ہے کہ اس میں حسب ذیل امور کلیہ متعلقہ حیات انسانیہ کا بالا جمال ذکر آ گیا ہے

(۱) انسانی ضرویات کی ہر چیز کھانا، پینا، لباس پوشاک، بیاہ شادی وغیرہ شخصی اور اجتماعی نظر میں صالح ہونا چاہئے (۲) مذکورہ اسبابِ زندگی شرعاً حلال ہونا چاہئے (۳) حدیث میں معرفت حلال کی رہنمائی کی گئی (۴) ترک مشتبہات کی ضرورت بتائی گئی کہ وہ افراد ملت کے دین وعزت دونوں کی بقا کا سبب ہے مشتبہات میں پڑنے سے تحذیر کرتے ہوئے اسے ایک مثال سے سمجھایا گیا جو اوپر کے پیرائیں موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مشتبہات میں فیصلہ کے لئے اپنے قلب کی رعایت کرنی چاہئے، ابن العربیؒ نے اس حدیث پر کہا کہ اس سے تمام احکام نکالے جاسکتے ہیں اور قرطبیؒ نے کہا کہ جمیع احکام کے ساتھ حدیث ہذا کا تعلق یوں ہے کہ اس میں حلال وحرام کی تفصیل کا اشارہ بھی ہے اور تمام احکام کا تعلق قلب سے ہونے کا بیان بھی ہے (تکملة فتح الملهم ۶۲۱/۱)

مشتبہات کی تفسیر اور حکم: (۱) مشتبہات سے مراد یہ ہے کہ یہ امور اپنی ذات کے اعتبار سے تو مشتبہ نہیں ہیں البتہ ان لوگوں کے اعتبار سے مشتبہ ہیں جو ان کا حکم نہیں جانتے، اور مشتبہات سے بچنے کا مطلب یہ ہے کہ جسے انکا حکم معلوم نہ ہو اسے ان کے قریب نہیں جانا

چاہئے، ہاں اگر کسی کے سامنے حکم واضح ہو جائے تو اس کے لئے اقدام جائز ہے (یہ خطابیؒ کے کلام کا حاصل ہے)

(۲) مشتبہات سے مراد وہ ہیں جن میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوں، اگر مجتہد نے کسی دلیل کی بناء پر جہتِ حلت کی ترجیح بھی دی، تو بھی ان کی حلت مشتبہ ہوگی اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ان سے بچا جائے، یہ بچنا فتوی کی بناء پر نہیں بلکہ تقوی کی بناء پر ہوگا اور واضح رہے کہ یہ حدیث کسی بھی مسئلہ میں اشتباہ کی ساری ہی صورتوں کے بارے میں ہے اور سب کا اجمالی حکم یہ ہے کہ ان میں پڑنے سے بچا جائے - پھر یہ بچنا بعض صورتوں میں واجب اور بعض صورتوں میں مستحب ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اشتباہ یا تو عامی کو ہوگا یا کسی مجتہد کو، اگر عامی کو ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں (۱) اس کا حکم معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا واجب ہوگا (۲) مفتیوں کے اختلاف کی وجہ سے اشتباہ ہو اور علم وتقوی کے اعتبار سے ایک مفتی کو دوسرے پر ترجیح دینا مشکل ہو تو بچنا مستحب ہوگا اور اگر اشتباہ مجتہد کو ہو تو اگر اس خاص مسئلہ میں اجتہاد کا موقعہ نہ ملنے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا واجب ہے اور اگر دلائل کے تعارض اور کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا بھی واجب ہے کیونکہ جب دلائل مساوی ہوں، تو محرِم کو مبیح پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اشتباہ تو دلائل کے تعارض کی وجہ سے ہو لیکن اباحت کو تحریم پر راجح قرار دیا گیا ہو، تو اس صورت میں بھی بچنا مستحب ہوگا۔

قوله : الا وهي القلب : فان نسبة القلب الى سائر الجسد كنسبة الامير الى المامور وهو الاصل ، والاعضاء كا لفروع له وهو معدن العلوم والمعارف والاخلاق والملكات وهو بعد فنائه في اللذات والهوىٰ يسمى نفساً استدل به النوويؒ الخ یعنی قلب کی نسبت دیگر اعضائے جسد کے ساتھ امیر و مامور کی طرح ہے قلب اصل اور باقی اعضاء اسکی شاخیں ہیں وہ علوم و معارف، اخلاق و ملکات کا معدن ہے اور وہ لذات وخواہشات میں فنا ہونے کے بعد نفس کہلاتا ہے جیسا کہ فیض الباری ج ۱ ص ۱۵۴ میں ہے حدیث سے امام نوویؒ کا قلب کے محل عقل ہونے پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ

حدیث کا منشأ اعمال جوارح پر قلب کے صلاح وفساد کی تاثیر کو بیان کرنا ہے اور حدیث کا تعلق علم الاخلاق سے ہے اور ماقبل سے حدیث کا تعلق اس طرح ہے کہ اتقاء عن المعاصی اور ارتکاب معاصی کا اصل تعلق قلب سے ہے کیونکہ وہی اعضاء پر حاکم ہے و اللہ سبحانہ اعلم (راجع للتفصیل تکملہ فتح الملھم ۱/۶۲۰-۶۲۵، عمدۃ القاری للعینی وفتح الباری لابن حجر)

حدیث: عن المقداد بن معدیکربؓ قال قال رسول اللہ ﷺ ما أکل احد طعاما قط خیرا من ان یاکل من عمل یدیه.

تشریح: اس سے مراد پوری ذات ہے خواہ ہاتھ سے کمائے یا پاؤں وغیرہ سے، الغرض اپنی قوت سے حلال روزی کمائے، اللہ تعالیٰ کا قول وبما کسبت ایدیکم میں بھی ایدی سے مراد ذات ہی ہے، مقصد یہ ہے کہ دوسروں کی کمائی پر اپنا گذارانہ کرے خود محنت کرے، خیال کرے کہ سید الاولین والآخرین محمد مصطفیٰ ﷺ کا تجارت کرنا بھی سیر کی کتابوں میں ثابت ہے نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ ریشم اور کپڑے کی، حضرت عمرؓ غلہ کی، حضرت عثمانؓ ریشم اور کھجور کی اور حضرت عباسؓ عطر کی تجارت کرتے تھے، اسلئے علماء فرماتے ہیں کہ جہاد کے بعد سب سے بہترین شغل تجارت ہے، حدیث میں آتا ہے التاجر الصدوق الامین مع النبیین و الصدیقین والشھداء (ابوداؤد، ترمذی) تجارت میں دیانتداری بڑا زہد ہے، امام محمد بن الحسن سے کسی نے پوچھا تھا" الاتصنف کتاباً فی الزھد قال صنفت کتابا فی البیوع ،، اسکا مطلب یہ تھا کہ صفائی معاملات اور حلال وحرام کے مابین امتیاز اور مشتبہات سے پرہیز کرنا ہی فی الحقیقت زہد ہے، قولہ وان نبی اللہ داودؑ کان یاکل من عمل یدیہ حضرت داؤد علیہ السلام عظیم الشان رسول اور بادشاہ تھے مگر آپ نے خزانہ سے اپنے اوپر خرچ نہ کیا اللہ تعالیٰ نے انکے ہاتھوں کو ایسی خاصیت عطا کی تھی کہ لوہا انکے ہاتھوں میں پہنچتے ہی موم کی طرح نرم ہوجاتا تھا جس سے وہ ایک دن میں ایک زرہ بناتے تھے اور اسکو چھ ہزار درہم میں فروخت کرتے تھے دو ہزار اپنے بال بچوں پر خرچ فرماتے تھے اور چار ہزار فقراء بنی اسرائیل پر خیرات کرتے تھے، علماء محققین فرماتے ہیں کہ بقدر ضرورت کمائی فرض ہے اس سے زیادہ مباح اور فخر کیلئے کمائی منع ہے، واختلف العلماء فی

افضل المكاسب فقال النووی افضلها الزراعة یعنی افضل المکاسب کیا ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے امام نوویؒ نے کہا افضل کسب زراعت ہے بعض کے نزدیک ہاتھ کی کمائی ہے اصل میں یہ حکم حاجات کی بناپر مختلف ہونا چاہئے جہاں غذا کی حاجت زیادہ ہے وہاں زراعت افضل ہے تاکہ غذا کی سپلائی وسیع پیمانے پر ہوسکے جہاں کمائی کے دوسرے طرق منقطع ہوں وہاں تجارت افضل ہے اور جہاں صنعتوں کی ضرورت سخت ہو وہاں صنعت ہی افضل ہے ذکرہ العینی .

کتا کی بیع : حدیث : عن رافع بن خدیجؓ قال قال رسول الله ﷺ ثمن الکلب خبیث، خبیث یہ طیب کے مقابل ہے طیب کے دو معنی ہیں حلال اور نفیس لہذا اسکے مقابل خبیث کے بھی دو معنی ہونگے حرام اور خسیس، شکاری کتا اور کھیت اور گھر پہرہ دینے کیلئے کتا پالنا بالاتفاق جائز ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کتا فروخت کر کے ثمن وصول کرنا جائز ہے یا نہیں ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، (فی روایۃ) احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک کتے کو بیچنا مطلقاً جائز نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) ابو یوسفؒ، محمدؒ، نخعیؒ اور عطاؒ کے نزدیک جن کتوں سے نفع حاصل ہوتا ہے انکا بیچنا جائز ہے، کلب عقور وغیرہ جو تعلیم کے قابل نہ ہو اسکی بیع ناجائز ہے

دلائل احناف: عن جابرؓ ان النبی ﷺ نهی عن ثمن السنور والکلب الا کلب صید (رواه النسائی بسند جید) (۲) عن ابن عباسؓ قال رخص النبی ﷺ فی ثمن کلب الصید (مسند امام اعظم) (۳) عن ابی هریرةؓ انه علیه السلام نهی عن ثمن السنور والکلب الا کلب صید (بیهقی) ان احادیث سے معلوم ہوا کہ جو کتا منتفع بہ ہو اسکا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال متقوم ہے اور وہی محل بیع ہے (۴) حضرت عثمانؓ نے ایک شخص سے کتے کی قیمت کے بدلہ میں چالیس اونٹ تاوان میں وصول کئے تھے (۵) اسطرح عمرو بن العاصؓ نے چالیس درہم جرمانہ وصول کیا تھا ۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں (۲) عن ابی مسعود الأنصاریؓ ان رسول الله ﷺ نهی عن ثمن الکلب (بخاری، مسلم، مشکوۃ) (۳) کتا نجس العین ہے اور نجاست کی بیع تو جائز نہیں ۔

جوابات: (۱) خبیث کے معنی خسیس یعنی مکروہ ہے جیسے کسب الحجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ وہ عندالجمہور حرام نہیں، اسطرح حدیث میں بلّی کے بیچنے کی نفی کی گئی اور شوافع بلی کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ وہ اتنی معمولی چیز ہے کہ اسکی قیمت لینا مکارم اخلاق کے خلاف ہے لہذا ایہی تاویل ہم کتے کے بارے میں بھی کرتے ہیں کہ اسکو بیچ کر ثمن لینا مروت کے خلاف ہے (۲) نہی کی احادیث غیر منتفع بہ کلب پر محمول ہے (۳) یہ ممانعت اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جب یہ حکم منسوخ ہوگیا تو بیع کی ممانعت بھی منسوخ ہوگئی بلکہ کتے کو قتل کرنیوالوں پر اسکی قیمت کی ادائیگی واجب کی گئی (۴) مالکیہ اور حنفیہ کتے کو نجس العین نہیں مانتے ہیں لہذا یہ دلیل انکے خلاف قابل احتجاج نہیں، و مهر البغی خبیث رنڈی کے زنا کی اجرت بالاتفاق حرام ہے

قوله: وكسب الحجام خبيث

اختلاف مذاہب: (۱) بعض اصحاب ظاہر اور بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ جائز نہیں (۲) نوویؒ نے امام احمدؒ سے حر اور عبد کے درمیان تفریق کی ایک روایت نقل کی ہے کہ حر کیلئے مکروہ ہے اور عبد کے لئے جائز ہے (۳) جمہور اور ائمۂ اربعہ کے نزدیک مع الکراہت جائز ہے ۔

دلیل جمہور: عن ابن عباسؓ انه عليه السلام احتجم واعطى الحجام اجرة (بخاری، مسلم) حضورؐ کا خود فصد لیکر اجرت دینا یہ جواز کی دلیل ہے ۔

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں ۔

جمہور کے جوابات: (۱) خبیث یہاں بطریق عموم مشترک حرام اور ناپسندیدہ دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے یہاں آخری معنی مراد ہونے پر حدیث ابن عباسؓ دال ہے (۲) یا حدیث الباب ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہوگئی، لان الرخصة بعد النهي دليل نسخ الحرمة (التعلیق ۳/ ۳۸۷، ہدایہ، عینی وغیرہ)

بلّی کی بیع: عن جابرؓ ان رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور

اختلاف مذاہب: (۱) مجاہدؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک بلی کی بیع جائز نہیں یہ ابوہریرہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور اور ائمۂ اربعہ کے نزدیک جائز ہے ۔

دلیل مجاہدؒ وغیرہ: حدیث الباب ۔
دلیل جمہور: بلی مال متقوم اور منتفع بہ ہے لہذا دوسرے اموال کی طرح اسکی بیع بھی جائز ہونی چاہئے۔
جوابات: (۱) حدیث الباب میں بلی سے مراد غیر نافع یا وحشی بلی ہے کہ اگر اسے باندھ کر رکھو تو چوہوں کو شکار نہ کر سکے اور اگر کھول دو تو بھاگ جائے (۲) یا نہی تنزیہی پر محمول ہے یعنی انکا فروخت کرنا مروت واخلاق کے خلاف ہے ایسی چیز بلا قیمت دیدینی بہتر ہے (۳) ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور علامہ شوکانیؒ کہتے ہیں کہ مسلم کی یہ سند صحیح ہے۔

باب الخیار

خیار بمعنی اختیار، شریعت میں خیار کہا جاتا ہے کسی تجارتی معاملہ کو فسخ کردینے یا اسکو باقی رکھنے کا وہ اختیار جو خریدار اور تاجر کو حاصل ہوتا ہے۔

حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ المتبایعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه مالم یتفرقا الابیع الخیار ...... وفی روایة للترمذی البیعان بالخیار مالم یتفرقا او یختارا وفی المتفق علیه او یقول احدها لصاحبه اختر بدل او یختارا (مشکوٰة ص ۲۴۲)

خیار مجلس: مذاہب: (۱) امام شافعیؒ، امام احمدؒ بن حنبل فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار مجلس دینا منظور ہے۔ اور یہ قول سعید بن المسیبؒ، زہریؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، شعبیؒ، اوزاعیؒ، سفیان بن عیینہؒ، حسن بصریؒ، اسحق بن راھویہؒ، محمد بن جریر طبریؒ، اور اہل ظاہر سے مروی ہے (مغنی لابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶۳) ''خیار مجلس'' کا مطلب یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے آپس میں ایجاب وقبول کر لینے سے عقد بیع لازم نہیں ہوتا بلکہ جب تک مجلس باقی ہے اس وقت تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ یک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کردے، لیکن اگر مجلس ختم ہوجائے تو یہ اختیار بھی ساقط ہوجائے گا، اور اس اختیار کو خیار مجلس کہتے ہیں

(۲) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ خیار مجلس کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب وقبول ہوگیا تو اب بیع تمام ہوگئی اور اب کسی ایک کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں، یہ امام ابویوسفؒ، محمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابراھیم نخعیؒ، ربیعہؒ وغیرہ کا مذہب ہے (الجواہر النقیہ ص۲۷۲)

استدلال شوافع اور حنابلہ: (۱) "حدیث باب" وہ اپنے دعوی پر مالم یتفرقا کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں اور اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں یعنی بائع اور مشتری جب تک بدن کے اعتبار سے جدا نہ ہوجائیں اسوقت تک ان میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ جدائی اس وقت ہوگی جب مجلس سے ان میں سے کوئی ایک یا وہ دونوں اٹھ کر چلے جائیں (۲) اثر ابن عمرؓ کان ابن عمرؓ اذابایع رجلافاراد ان لایقیله قام فمشٰی هنیئة ثم رجع الیه (بخاری ومسلم) ابن عمر جب کسی سے معاملہ اور بیع لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چل کر واپس آجاتے تھے آپ کا یہ عمل خیار مجلس کے ابطال کیلئے تھا (۳) ان ابن عمرؓ فهم من هذا الحدیث التفرق بالابدان وان موضوعه ثبوت خیار المجلس (کمافی الصحیحین) وایضا ابوبرزة الاسلمی فهم من هذا الحدیث ثبوت خیار المجلس کما فی ابی داؤد . وما فهم الصحابة اولیٰ بالقبول وقال الشیخ عبد الحی اللکنوی فی التعلیق الممجدالخ یعنی ابن عمرؓ اور ابو برزۃ الاسلمی دو جلیل قدر صحابہ کی فہمِ حدیث کے حوالہ سے خیار مجلس ثابت ہورہا فہم صحابیؓ بہرحال اولی ہی ہے اگرچہ دیگر اقوال بھی مستند بحجت ہوں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل: (۱) قرآن کریم میں ہے "یاایها الذین امنوا اوفوا بالعقود" (مائدۃ) اے ایمان والو! تم عہد و پیمان کو پورا کرو، اللہ تعالیٰ نے عقد کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور عقد ایجاب وقبول کا نام ہے، لہذا ایجاب وقبول ہوجانے کے بعد ان میں سے کسی کو خیار مجلس دینا، یہ ایفاء عقود کے حکم کے منافی ہے۔

(۲) اسی طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے "واشهدوا اذا تبایعتم (بقرۃ) جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو تا کہ یہ بات متعین اور یقینی ہوجائے کہ ان دونوں کے درمیان بیع ہوئی ہے، اگر کسی وقت کوئی فریق بیع سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکے کہ ان کے درمیان

ہماری موجودگی میں بیع ہوئی تھی، اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع منعقد اور لازم ہوجاتی ہے۔اسلئے کہ اگر ایجاب وقبول سے بیع لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہوتا۔

(۳)اسی طرح تیسری آیت میں ارشاد ہے" **یا ایها الذین امنوا لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الاان تکون تجارة عن تراض منکم** "تجارت اور سودا باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور ایجاب وقبول ہوجانے کے بعد سودا مکمل ہوچکا ہے، لہذا اب ان میں سے کوئی ایک فریق دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے فسخ نہیں کرسکتا۔

(٤) عن ابن عباسؓ " من ابتاع طعاما فلایبعه حتی یستوفیه "(مسلم) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب مشتری مبیع پر قبضہ کرلے تو اس کیلئے اس کا بیچنا حلال ہوجاتا ہے حالانکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مجلس سے جدا ہونے سے قبل ہی مبیع پر قبضہ کرے، اگر خیار مجلس کوئی چیز ہوتی تو صرف قبضہ کرنے سے اسے بیچنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے تھی بلکہ یہ اجازت تفرق بالابدان کے ساتھ معلق ہونی چاہئے تھی ۔

(۵) اخرج البخاری عن ابن عمرؓ قال: کنا مع النبی ﷺ فی سفر فکنت علی بکر صعب لعمر فکان یغلبنی فیقدم امام القوم فیزجره عمر ویرده..... فقال النبی ﷺ لعمر بعنیه فقال هولک یارسول اللهؐ ،قال رسول الله ﷺ بعنیه ، فباعه من رسول الله ﷺ فقال رسول ﷺ هو لک یا عبد الله بن عمر تصنع به ماشئت حضور اکرم ﷺ کا تفرق بالابدان سے قبل ہی یہ اونٹ حضرت ابن عمرؓ کو ہبہ کردینا اس بات کی دلیل ہے کہ اب حضرت عمرؓ کو اس میں کوئی خیار حاصل نہیں۔

(٦)عن عمر بن الخطابؓ قال انما البیع عن صفقة او خیار (مصنف عبد الرزاق، بیہقی، مصنف ابن ابی شیبہ) صفقۃ اس عقد کو کہتے ہیں جو نافذ اور لازم ہوجائے ۔لہذا معلوم ہوا کہ بیع کی دو قسمیں ہیں ایک تو لازم اور دوسری وہ جو خیار شرط کی وجہ سے لازم نہ ہو لہذا جو لوگ ہر بیع میں خیار مجلس کو ثابت کرتے ہیں وہ اس حدیث کی مخالفت کرتے ہیں

(۷) عن ابی هریرةؓ مرفوعاً "لایجزی ولد والدا ان یجده مملوکا فیشتریه فیعتقه" (مسلم، ابوداؤد، ترمذی) اتفق الفقهاء علی انه لایحتاج الی استیناف عتق بعد الشراء، وانه متی صح له الملک عتق علیه فالنبی ﷺ اوجب عتقه بالشراء من غیر شرط الفرقة) قاله ابوبکر الجصاص.

جوابات حدیث الباب: جہاں تک حدیث الباب کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ اس کی چار تاویلیں کرتے ہیں (۱) حدیث میں جس تفرق کا ذکر ہے اس سے تفرق بالابدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالکلام مراد ہے اور تفرق بالکلام کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک ایجاب کرے "بعت" کے ذریعہ اور دوسرا قبول کرے "اشتریت" کے ذریعہ اور خیار سے مراد خیار قبول ہے نہ کہ خیار مجلس تو حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو اس وقت تک عقد کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جب تک ان میں سے ایک کے ایجاب کے بعد دوسرا قبول نہ کرلے، لیکن جب ایجاب کے بعد قبول ہو جائے تو یہ اختیار ختم ہو جائے گا

وھذا التفسیر ماثور عن ابراهیم النخعی وبه یقول محمدؒ وابوحنیفةؒ کما صرح فی موطأه وکتاب الحجة وقداتی الحنفیة بشواهد علی ان التفرق یکون بالکلام، کما یکون بالابدان فمنها قوله تعالیٰ "وماتفرق الذین اتوا الکتاب الامن بعد ماجاء تهم البینة" ومنها قوله تعالیٰ "واعتصموا بحبل الله جمیعا ولاتفرقوا" فان التفرق المراد هنها هوالتفرق بالاقوال لابالابدان، ومنهاما ذکره الجصاص فی احکام القران ۲/۱۹ "ویقال تشاور القوم فی کذافافترقوا عن کذا" یرادبه الاجتماع علی قول والرضیٰ به وان کانوا مجتمعین فی المجلس "یعنی حنفیہ کے پیش کردہ شواہد (آیات ومحاورۂ عرب) میں تفرق بالابدان کے بجائے تفرق بالاقوال ہی مراد ہے

(۲) امام طحاویؒ نے امام ابویوسفؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ سے نقل کی ہے کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے، مگر خیار سے مراد قبول ہے خیار مجلس نہیں یعنی ایک فریق کے ایجاب کے بعد دوسرے فریق کو اس وقت تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، جب تک مجلس اختتام کو نہ پہنچ

جائے، جب وہ مجلس ختم ہوگئی اور تفرق بالابدان ہوگیا تو اب قبول کرنے کا اختیار نہیں رہے گا۔

(۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے مگر یہ تفرق بالقول اور عقد سے فارغ ہونے سے کنایہ ہے کیونکہ عام طور پر عقد سے فارغ ہونے کے بعد تفرق بالابدان ہو ہی جاتا ہے لہذا تفرق بالابدان مکنی بہ اور تفرق بالاقوال مکنی عنہ ہے، اور قاعدہ ہے الکنایۃ ابلغ من الصریح، لہذا اس طرز کو اختیار کیا گیا ہے

ومحصل هذه التاويلات الثلاثة ان المراد من الخيار في الحديث هو خيار القبول دون خيار المجلس الخ مذکورہ تینوں تاویلات کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں خیار سے مراد خیار قبول ہے نہ کہ خیار مجلس اس قول کو حنفیہ نے دو دلیلوں سے مدلل کیا ہے (الف) لفظ حدیث ''البیعان'' اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کا اطلاق وقوع فعل (بیع) کے وقت حقیقت اور وقوع یعنی بیع ہو جانے کے بعد مجاز ہے ظاہر ہے کہ خیار مجلس مراد لینے کی صورت میں عاقدین پر ''بیّع'' کا اطلاق باعتبار ما کان مجاز ہی ہے اور خیار قبول مراد ہو تو یہ اطلاق حقیقت ہوگی کیونکہ عقد ابھی جاری ہے ظاہر ہے کہ قاعدہ کے مطابق حقیقت مراد لینا ہی اولی ہے (ب) ابوداؤد، ترمذی میں عمرو بن شعیب کی حدیث میں مجلس میں فسخ عقد کو اقالہ کہا گیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قبل ازیں بیع تمام ہوگئی تھی اگر تفرق بالابدان کے بغیر تفرق بالکلام سے بیع تمام ہونے کے بجائے خیار مجلس نامی کوئی چیز ہوتی تو اس مجلس میں اسطرح فسخ کرنے کا نام رسول اللہ ﷺ اقالہ نہ رکھتے۔

(۴) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ خیار مجلس کا ہم بھی انکار نہیں کرتے ہیں لیکن یہ دوسرے فریق کی رضامندی کے ساتھ مشروط ہوگا کیونکہ خیار کی مختلف مراتب ہے اعلی مرتبہ تو یہ ہے کہ صاحب خیار کسی کی رضامندی کا محتاج نہ ہو اور ادنی مرتبہ یہ ہے کہ اس کا خیار دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہو تو حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو مجلس کے اختتام سے قبل ایسا خیار حاصل ہوگا جو دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور دوسرے فریق کیلئے بھی مستحب یہ ہے کہ جب اس کا ساتھی کسی مجبوری کی بنا پر بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہو تو وہ فسخ پر راضی ہو جائے اور اقالہ اگر چہ ہر وقت مستحب ہے لیکن جب تک مجلس میں رہے تو اسوقت یہ زیادہ مؤکد ہو جاتا ہے اسلئے خاص طور پر اس کو ذکر کیا گیا ہے ۔

خیار مجلس سے جدید تجارت میں مشکلات: واضح رہے کہ آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹلیفون، ٹلیکس، اور فیکس کے ذریعہ تجارت ہورہی ہے جہاں متبایعین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں اور تفرق بالابدان پہلے سے حاصل ہے فون پر تجارت ہورہی ہے ایک بنگلہ دیش میں اور ایک جاپان میں ہے ایک نے کہا بعت، دوسرے نے کہا اشتریت، ایجاب وقبول ہوگیا بیع ہوگئی، اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیار مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو ان کو کب تک خیار مجلس حاصل رہے گا؟ اور خیار مجلس کو استعمال کرنے کی صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہوسکتا ہے اور اسوقت خیار مجلس مفضی الی النزاع بھی ہوجاتا ہے، لہذا عملا بھی حنفیہ کا قول زیادہ قابل عمل ہے (راجع تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۳۶۷-۳۷۶، درس ترمذی ۴/ ۱۵۶-۱۶۶)

قوله الابيع الخيار او يختار اختلف العلماء في تفسير هذاالاستثناء الخ
اس استثناء کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے حنفیہ کی تفسیر کی رو سے یہاں خیار سے مراد خیار شرط ہے یعنی بیع ہرصورت میں لازم ہوگی مگر جب احد المتعاقدین خیار کی کوئی شرط لگائے تو بیع لازم نہ ہوگی اور شافعیہ کے نزدیک اس تخییر سے مراد تخایر ہے یعنی ایک دوسرے سے ''اِختَر'' کہے اور دوسرا کہے ''اِختَرتُ'' اس سے شوافع کے نزدیک تفرق بالابدان سے پہلے بیع لازم ہوجاتی ہے

باب الرّبوا

حدیث: عن جابرؓ قال لعن رسول الله ﷺ اكل الربوا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء (رواہ مسلم)

ربوا القران اور ربوا الحدیث: لفظ ''الربوا'' لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوتا ہے ایک ربوا النسیئہ کیلئے اور دوسرا ربوا الفضل کے لئے۔ ربوا النسیئۃ کی تعریف یہ ہے کہ (هو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض) اس کو ربوا القرآن بھی کہتے ہیں اور ''ربوا الفضل'' کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا اس کو

''ربوا الحدیث'' بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں: بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے، سود مفرد کو حرام نہیں کہا اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ ﴿یا ایھا الذین امنوا لاتأکلوا الربوا اضعافا مضٰعفة﴾ (ال عمران) اس آیت میں ربا کے ساتھ ''اضعافا مضعفة'' کی قید لگی ہوئی ہے اور نہی قید پر داخل ہوئی ہے، لہذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم رأس المال سے کم از کم دوگنی ہو جائے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ ''اضعافا مضٰعفة'' کی قید باجماع امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا ﴿لاتشتروا بایٰاتی ثمنا قلیلا﴾ اس آیت میں اگرچہ ثمن قلیل کی قید لگی ہوئی ہے لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو ثمن قلیل کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن ثمن کثیر کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجۂ ذیل ہیں۔

(۱) ﴿یاایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوٰا ان کنتم مؤمنین﴾ اس آیت میں لفظ ''ما'' عام ہے جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے (۲) خطبۂ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ نے یہ اعلان فرمایا کہ ''الربوٰ موضوع کلہ واول ربوٰأضعہ ربوٰ العباس بن عبد المطلب فانہ موضوع کلہ'' اس حدیث میں لفظ ''کلہ'' ہر مقدار ربا کی حرمت پر صریح دال ہے (۳) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ''کل قرض جر نفعا فھو ربوٰا'' اس حدیث میں لفظ ''نفعا'' اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں اضعافا مضٰعفۃ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلان جنگ: حرمت ربا کی آیات قطعی الدلالۃ ہیں اور ربا کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے ایسی شدید وعید شاید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی: چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوٰا ان کنتم مؤمنین﴾ ﴿فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ﴾ اس آیت میں صاف اعلان فرمایا کہ تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔

کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟ آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں، ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرض لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں، چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعوی کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جن کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کیلئے قرض لیا کرتے تھے مثلاً ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس سے جا کر کہتا کہ میں بھوکا ہوں مجھے کچھ پیسے قرض دے دو تا کہ بیوی، بچوں کو کھانا کھلا سکوں، جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہٰذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کی ساتھ اتنا سود ادا کرو گے ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کیلئے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں، حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر الٹا اس سے سود کا مطالبہ کریں ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے ۔

تجارتی قرضوں پر سود: لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق میں قرض لینے والے غریب غرباء نہیں ہوتے ہیں جن کے پاس کھانے کیلئے کچھ

ایسے غریب غرباء کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں، بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں، دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کیلئے لیتا ہے، ایسے قرض کو صرفی قرض کہتے ہیں دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کیلئے لیتا ہے ایسے قرض کو تجارتی قرض، یا پیداواری قرض کہتے ہیں، سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قران کریم نے صرفی قرض پر لئے جانے والے سود کو حرام کہا ہے، تجارتی قرض پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال: ''احل الله البیع وحرم الربو'' اس آیت میں لفظ ''الربوا'' معرف باللام ہے اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کیلئے ہو، لہذا لفظ ''ربوا'' سے وہ مخصوص ''ربا'' مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اکرم ﷺ کے ابتدائی دور میں رائج تھا اور اس زمانے میں صرفی قرض اور اس پر سود لینے کا رواج تھا تجارتی قرض اور اس پر سود لینے کا اسوقت رواج نہیں تھا، لہذا وہ حرمت میں داخل نہیں ہوگا ۔

سود کے جواز کے قائلین: یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا اور جس کی بنیاد پر کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے یہاں تک کہ مصر کے موجودہ مفتی اعظم نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتوی دے دیا ہے اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلغلہ برپا ہے اور اس کا چرچا ہے ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی بھی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے چنانچہ ہندوستان میں سرسید احمد خان، عرب میں مفتی عبدہ اور رشید رضا بھی اس موقف کے حامل گذرے ہیں پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا موقف بھی یہی تھا اور جسٹس قدیر الدین نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا، چنانچہ نو تعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرعوب ہو کر ان کا حامی ہو جاتا ہے ۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت پر نہیں: حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں لہذا ان کا استدلال درست نہیں۔ پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے۔ دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا

حدیث میں جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں بلکہ اس کی حقیقت پر ہوتا ہے، لہذا جہاں وہ حقیقت پائی جائیگی وہاں وہ حکم آجائے گا، چاہے اس ''سود'' کی مخصوص شکل حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔

سود کی حقیقت: اب دیکھنا یہ ہے کہ ''سود'' کی حقیقت کیا ہے جسکو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور یہ حقیقت موجودہ دور کے تجارتی سود میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت کسی شخص کو دئے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا ہے مثلاً میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض یہ کہتے ہوئے دئے کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو روپے واپس کرتے وقت ایک سو پانچ روپے لونگا تو یہ سود ہے البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ میں نے اس کو سو روپے قرض ہی دئے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے دئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ: ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا یہ صغریٰ بھی غلط ہے، اسلئے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اکرم ﷺ تشریف لائے اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریبا ساری بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں جن کو جوائینٹ اسٹاک کمپنیاں کہا جاتا ہے اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھا کر دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل ''جوائینٹ اسٹاک کمپنی'' ہوتا تھا، اس لئے ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار لا کر ایک جگہ جمع کر دیتے۔ پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جا کر ان سے مال تجارت خرید و فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے ''تجارتی قافلوں'' کا نام سنا ہوگا وہ یہی کام کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوسفیانؓ اسلام سے پہلے جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکۂ مکرمہ آرہے تھے جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ ''**لم یبق قرشی ولاقریشیة عنده درهم الاوبعث به**

فی العیر "اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے روایات میں آتا ہے کہ بنومغیرہ اور بنوثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا تھا ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا تھا اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال: سود کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی ضروریات یا کھانے پینے کی ضروریات کے لئے قرض مانگتا ہے اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے سود کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور ناانصافی کی بات ہے اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تا کہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے اگر اس سے سود کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے لہذا تجارتی سود حرام نہیں ہے

تجارتی سود کو حلال کہنے والوں کا مغالطہ اور علت وحکمت میں فرق: اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں ظلم کو ربا کی حرمت کیلئے علت قرار دیا ہے، حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت ہے اور حکم کا دارمدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا، لہذا ربا کے حرام ہونیکا دارمدار ظلم کے ہونے نہ ہونے پر نہیں بلکہ ربا کی حقیقت پائے جانے پر ہے جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے (درس ترمذی ۴/ ۳۸۔۵۷، تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۵۶۵-۵۷۸)

قولہ "وکاتبہ" لان کتابۃ الربا اعانۃ علیہ. ومن ھنا ظھر ان التوظف فی البنوک الربویۃ لایجوز الخ یعنی اس سے ظاہر ہوا کے سودی بینکوں کی نوکری جائز نہیں اگر بینک ملازم کا کام سود کی اعانت سے متعلق ہو جیسا کہ سودی لین دین کی کتابت اور حسابات تو وہ دو وجوہ سے حرام ہے (۱) اعانت علی المعصیت (۲) مال حرام سے اجرت لینا کیونکہ بینکوں کی آمدنی کا بڑا حصہ حرام ہی ہے جو سود سے حاصل شدہ ہے اور اگر اس کا کام سود سے متعلق نہ ہو تو وہ صرف پہلی وجہ سے

حرام ہے اگر کوئی ایسا بینک موجود ہو جسکی آمدنی کا بڑا حصہ حلال ہو تو اس کی نوکری جائز ہے بشرطیکہ اس کا کام سودی لین دین سے کوئی تعلق نہ ہو (تکملة فتح الملهم ۱/۹ ۱ ۶ والله اعلم)

ربواالفضل: جن چیزوں سے معاملہ متعلق ہوتا ہے وہ تین قسم کی ہیں یا تو وزن سے ان کا لین دین ہوتا ہے جیسے سونا، چاندی یہ موزون ہے، یا کسی ظرف سے ناپی جاتی ہیں جیسے غلہ لیکن اکثر غلہ کو تول کر بیچنے کا دستور ہے، لہذا یہ غلہ موزون اور مکیل دونوں ہیں۔ جو موزون اور مکیل نہیں ہے جیسے کپڑا وہ گن کر بیچی جائے یا گزوں سے ناپ کر۔ اب یاد رکھئے کہ وہ چیزیں موزون اور مکیل ہونے کی صفت کو قدر کہتے ہیں اور ہر شئی کی ایک حقیقت ہوا کرتی ہے مثلاً چاندی کا چاندی ہونا، گیہوں کا گیہوں ہونا، کپڑے کا کپڑا ہونا اسکو جنس کہتے ہیں، پس جن اشیاء میں مبادلہ واقع ہوتا ہے، کبھی وہ قدر میں متحد ہوتی ہیں اور جنس میں مختلف مثلاً گیہوں اور چنا کہ قدر میں تو مشترک ہیں کیونکہ دونوں موزون ہیں یا دونوں مکیل مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ایک کی حقیقت گیہوں ہے دوسرے کی حقیقت چنا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جنس میں تو اتحاد ہوتا ہے مگر قدر میں اتحاد نہیں ہوتا جیسے بکری بکری سے مبادلہ ہو وہاں جنس تو متحد ہے مگر چونکہ وہ موزون و مکیل نہیں اسلئے نہ قدر ہے نہ اتحاد قدر، اور کبھی قدر بھی متحد ہوتا ہے اور جنس بھی متحد جیسے گیہوں سے گیہوں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ جنس متحد نہ قدر متحد جیسے روپیہ اور کپڑا یا روپیہ اور جانور پس یہ اشیاء چار قسم کی نکلیں (۱) متحد القدر غیر متحد الجنس (۲) متحد الجنس غیر متحد القدر (۳) متحد الجنس والقدر (۴) غیر متحد الجنس والقدر۔

اب قاعدہ یہ ہے کہ دو چیزیں جو متحد الجنس والقدر ہوں انکے مبادلہ میں دو امر واجب ہیں ایک یہ کہ دونوں وزن یا کیل میں برابر ہوں، دوسرے یہ کہ دونوں دست بدست ہوں مثلاً گیہوں کو باہم بدلنا چاہیں تو دونوں طرف ایک سیر ایک سیر ہونا ضروری ہے اور ایک مجلس میں دونوں کو اپنا حق لینا واجب ہے اور جو چیزیں متحد الجنس غیر متحد القدر ہوں یا متحد القدر غیر متحد الجنس ہوں ان میں کمی بیشی جائز ہے ادھار جائز نہیں مثلاً بکری بکری سے بدلنا چاہیں تو یہاں جنس ایک ہے مگر قدر ایک نہیں ایسا ہی گیہوں اور چنا آپس میں بدلنا چاہیں تو یہاں قدر ایک ہے اور جنس متحد نہیں تو ان میں کمی بیشی جائز ہے مثلاً گیہوں ایک سیر اور چنا دو سیر، ایک طرف ایک بکری اور دوسری جانب

دو بکریاں یہ درست ہے مگر ایک جانب نقد اور دوسری جانب ادھار ہو تو یہ جائز نہیں، دست بدست لین دین واجب ہے اور جو چیزیں غیر متحد الجنس والقدر ہوں ان میں کمی بیشی بھی جائز ہے اور نقد اور ادھار کا فرق بھی جائز ہے مثلاً سو روپیہ کی گائے لی تو یہاں نہ جنس متحد ہے نہ قدر لہذا نہ دست بدست ہونا ضروری ہے نہ کہ برابری۔

الحاصل چار قاعدے نکلے، اشیاء متحد القدر، متحد الجنس میں برابری اور دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء غیر متحد القدر و غیر متحد الجنس میں نہ برابری واجب ہے اور نہ دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء متحد الجنس غیر متحد القدر، اور اشیاء متحد القدر غیر متحد الجنس میں دست بدست ہونا واجب ہے اور برابری ضروری نہیں ان چاروں قاعدوں کے خلاف جب لین دین ہوگا وہ شرعاً ربوا ہے یعنی جس جگہ دست بدست ہونا واجب ہے وہاں اگر ایک جانب بھی ادھار ہو اور جہاں برابری اور دست بدست ہونا دونوں امر واجب ہیں وہاں ادھار سے بھی سود ہو جائیگا اور کمی بیشی سے بھی سود ہو جائیگا (صفائی معاملات)

حدیث: عن عبادة بن الصامتؓ قال قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ حدیث مذکور میں چھ اشیاء کے متعلق ربوا کی حرمت آئی ہے اب ربوا ان اشیاء ستہ کے ساتھ خاص ہے یا دوسری اشیاء کی طرف بھی یہ حکم متعدی ہوگا اس میں اختلاف ہے:

مذاہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک حکم ربوا صرف ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ ہے لہذا جن چیزوں میں وہ علت پائی جائے گی انکا بھی یہی حکم ہوگا، پھر انکے مابین علت کے متعلق اختلاف ہوا، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سونے اور چاندی میں ربوا کی علت ثمنیت ہے اور باقی چاروں میں شافعیؒ کے نزدیک مطعومیت (جو چیز کھائی جاتی ہو) ہے اور اتحاد جنس شرط ربوا ہے نہ کہ علت اور مالکؒ کے نزدیک ادخار (ذخیرہ بنا کر رکھنے کے قابل ہونا) ہے، ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے یعنی ذہب و فضہ میں وزن مع الجنس علت ہے اور بقیہ چار میں کیل مع الجنس ہے شوافع و حنفیہ کا

ثمرۂ اختلاف لوہے اور تانبے وغیرہ میں ظاہر ہوگا، شوافع کے نزدیک لوہے کے باہم تبادلہ میں کمی بیشی جائز ہے کیونکہ اس میں ثمنیت اور مطعومیت دونوں مفقود ہیں اور حنفیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ اس میں وزن مع الجنس پایا جاتا ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک اموال ربویہ میں سے غیر ذہب وفضہ میں تعیین البدلین فی المجلس واجب ہے نہ کہ تقابض فی المجلس (مجلس میں بدلین کا قبضہ) بخلاف ذہب وفضہ کے کہ ان میں تقابض فی المجلس ہی واجب ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ تمام اموال ربویہ میں تقابض واجب ہے تعیین کافی نہیں (تکملۃ فتح الملھم ۱/۵۹۳)

بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً کا مسئلہ:

حدیث: عن جابر قال جاء عبد..... فاشتراه بعبدين اسودين .

اس سے چند مسائل معلوم ہوئے کہ (۱) غلام مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہجرت نہیں کرسکتا (۲) غیر سودی مال میں زیادتی، کمی جائز ہے، چنانچہ ایک جانور کا دو جانوروں کے بدلہ میں دست بدست لین دین جائز ہے خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا، اسلئے کہ حیوان سودی مال نہیں کیونکہ یہ نہ کیلی ہے اور نہ وزنی، لیکن حیوان کی بیع حیوان سے اگر دونوں جانب نسیئۃً (ادھار پر) ہو جیسے بائع کہے کہ میں ایک بیل تمکو ایک ماہ کے بعد دونگا اور اسکے بدلہ میں تم مجھکو دو بیل ایک سال کے بعد دیدینا اسکو بیع الکالی بالکالی کہتے ہیں، یہ تو بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ یہ بیع المعدوم بالمعدوم ہے ایک حدیث میں ہے نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالي بالكالي، اور اگر بیع الحیوان بالحیوان ایک طرف سے نقد اور دوسری جانب سے نسیئۃً ہو تو اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، صاحبین، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

دلیل شوافع: عن عمرو بن العاصؓ ان النبیؐ امره ان يجهز جيشا فنفدت الابل فامره ان يأخذ من قلائص الصدقة وكان يأخذ البعير بالبعيرين الى ابل الصدقة (ابوداؤد، دار قطنی) اس سے بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً متفاضلا ثابت ہوا ۔

دلیل احناف: (۱) عن سمرة بن جندبؓ ان النبی ﷺ نهی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰة) قال الترمذی هذا الحدیث حسن صحیح (۲) عن جابرؓ ان النبی ﷺ قال لابأس الحیوان بالحیوان واحداً بأثنین یدا بیدٍ وکرهه نسیئة (ابن ماجة) (۳) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ نهیٰ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (اخرجه الطحاوی والترمذی فی العلل) ان روایات سے معلوم ہوا کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً مطلقا جائز نہیں (۴) یہ بات بدیہی ہے کہ حیوانات میں خلقۃً فرق ہوتا ہے لہذا یہ امر باعث نزاع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہیئے۔

جوابات: (۱) طحاویؒ اور تورپشتیؒ نے کہا کہ یہ معاملہ تحریم ربوا سے پہلے کا تھا پھر منسوخ ہوگیا (۲) عمروؓ کی روایت فعلی ہے اور سمرہؓ اور جابرؓ، اور ابن عباسؓ کی روایات قولی ہیں، فعلی پر قولی حدیث کی ترجیح ہوتی ہے (۳) محرم اور مبیح کے درمیان جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے لہذا دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۴) عمرو بن العاصؓ کی روایت مذکورہ میں ہے کہ صدقہ کے اونٹوں کی آمد تک کیلئے اونٹ قرض لئے گئے تھے یہ مدت مجہول ہے جو بیع میں جائز نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع نہیں تھی بلکہ قرض کا معاملہ تھا شاید اسوقت اسکی گنجائش تھی (۵) احناف کی ان تینوں روایات کی تائید ابن عمرؓ اور علیؓ کے قول سے بھی ہوتی ہے۔

(اخرجہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ)

سونے کی خرید وفروخت کا مسئلہ:

حدیث: عن فضالة بن ابی عبید فقال لاتباع حتی تفصل، اس حدیث سے معلوم ہوا جس قلادہ یا ہار میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو یا جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کیا گیا ہو اسی قسم کی چیزوں کی بیع سونے یا چاندی سے کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جائز نہیں جب تک ان چیزوں سے سونے یا چاندی الگ نہ کرلے تاکہ ہم جنس چیزوں کا کمی بیشی کے ساتھ باہمی لین دین ہونے کی وجہ سے ربا کی صورت پیدا نہ ہوجائے ہاں اگر سونے کا جڑاؤ کیا ہوا زیور وغیرہ چاندی کے بدلے میں

فروخت کیا جائے تو اس صورت میں زیور سے سونے کو الگ کر دینا ضروری نہیں (۲) اور امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ''ذہبِ مفرد'' ''ذہبِ مرکب'' سے زیادہ ہو تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں (۳) مالکؒ کے نزدیک اگر غیر ذہب ذہب کا تابع ہو تو مثلاً بمثل وزن کے اعتبار سے جائز ہے اور اگر ذہب غیر ذہب کا تابع ہو تو سلع یعنی سامان کی مانند جائز ہے ۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب ۔

دلیل ابوحنیفہؒ: متعدد صحیح احادیث میں حضرت ﷺ کا یہ حکم بطور ضابطہ مذکور ہے کہ سونا یا چاندی کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا جائز ہے خواہ خالص ہو، خواہ کسی چیز کے ساتھ مخلوط ہو بشرطیکہ ہم جنس چیزوں میں مساوی ہو کمی بیشی نہ ہو۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں لاتباع فرمانا اس وجہ سے تھا کہ قلادہ میں بارہ دینار سے زائد سونا موجود تھا جو حضرت فضالہؓ کے فرمان ففصلتها فوجدت فیها اکثر من اثنی عشر دینارا سے واضح ہے حالانکہ قلادہ کی قیمت کل بارہ دینار ادا کی گئی تو شرعاً یہ ربوا ہے اسلئے آنحضرت ﷺ نے 'لاتباع' فرمایا اور حتی تفصّل کا فرمان تمیز کامل کیلئے ہے کہ خریدنے سے قبل مکمل اندازہ کرلیا جائے کہ مخلوط چیز میں سونا کتنا ہوگا حسی طور پر اجزاء مخلوطہ کو الگ الگ کرنا مراد نہیں (۲) یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے شدت احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ حکم فرمایا ہو، لہذا یہ استحباب پر محمول ہے۔

الفصل الثانی

حدیث: عن سعد بن ابی وقاصؓ قال سمعت رسول الله ﷺ سئل عن شراء التمر بالرطب فقال اینقص الرطب اذا یبس فقال نعم فنهاه عن ذالک تمر بم خشک خرما اور رطب بم تازہ خرما ۔

مذاہب: (۱) بیع الرطب بالتمر ائمہ ثلثہ کے نزدیک جائز نہیں (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع الرطب بالتمر برابری کے ساتھ جائز ہے

واعلم ان هناک صورتین فی بیع الرطب بالتمر الخ یعنی بیع الرطب بالتمر کی دو صورتیں ہیں پہلی یہ کہ درخت پر معلق کھجور کو اتارے ہوئے کھجور سے بیچا جائے جس کا نام مزابنہ

ہے یہ بالاجماع حرام ہے اس سے صرف ''عرایا'' کی صورت مستثنیٰ ہے علی اختلاف الاقوال فی تفسیر ہا اور دوسری صورت یہ کہ رطب مقطوع کو تمر مقطوع سے بیچا جائے اس میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں خواہ بیع بالتساوی ہو یا بالتفاضل ہو یہی قول ابو یوسف ؒ، محمد ؒ کا ہے اور ابوحنیفہ کے نزدی تساوی اور یداً بید کی صورت تو جائز ہے اور تفاضل، ادھار کی صورت حرام ہے (تکملة ۱/ ٤٠٠)

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث ابوسعیدؓ وغیرہ میں مثلاً بمثل یداً بید، اور بعض روایت میں وزناً بوزن (مسلم) وارد ہے یہ حدیث حرمت ربوا کا اصل ہے اس میں متفاضلاً بیع کی ممانعت ہے اور مثلاً بمثل یداً بید کی اجازت ہے (۲) قولہ تعالیٰ احل الله البیع، کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بیع جائز ہو جب تک کوئی قوی حدیث اس سے کسی قسم کی بیع کو خارج نہ کردے، یہاں ایسی کوئی قوی حدیث موجود نہیں، اسلئے یہ بیع جائز ہونی چاہیئے ۔

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی زید بن ابی عیاشؒ ہے جو مجہول ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہوسکتی ہے (۲) یا وہ حدیث ادھار پر محمول ہے چنانچہ ابوداؤد میں (الف) الی اجل کی قید ہے (ب) اور بعض روایت میں آیا ہے نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الرطب بالتمر نسیئۃ (ابوداؤد، بیہقی، معارف مدنیہ) (ج) خود حدیث میں اسکی طرف اشارہ ہے کہ حضورؐ کا سوال، کیا رطب سوکھنے کے بعد کم ہوجاتا ہے؟ یہ بات تو اتنی ظاہر باہر ہے کہ ہر شخص کو معلوم ہے، اسلئے اس سوال کا مقصد اس بیع کے نسیئۃ عدم جواز کی علت پر خبردار کرنا تھا کہ خشک ہونیکے بعد برابری باقی نہیں رہے گی اور جسکے حصہ میں رطب آئیگا اسکے پاس کم پہنچے گا اور یہ خرابی نسیئۃ میں لازم آتی ہے لہذا یہ ممنوع ہے اور نقد کی صورت میں بالفعل مساوات ہے اسلئے یہ اس سے خارج ہے (۳) شارحین لکھتے ہیں امام ابوحنیفہؒ جب بغداد تشریف لے گئے وہاں کے علماء نے یہ مسئلہ بھی پیش کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب اور تمر دونوں ایک جنس ہے یا دو جنس اگر ایک جنس ہے تو حدیث ''التمر بالتمر مثلا بمثل'' سے بالتساوی بیع جائز ہونا چاہیئے اور اگر دو

جنس ہے تو اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم (الحدیث) کی بنا پر جائز ہونا چاہیئے ۔

حدیث: عن سعید بن المسیبؒ مرسلا ان رسول اللہ ﷺ نھی عن بیع اللحم بالحیوان .

مسئلۂ خلافیہ، مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک جانور کے عوض گوشت فروخت کرنا مطلقاً ممنوع ہے خواہ گوشت اسی جانور کی جنس کا ہو یا کسی دوسری جنس کا، خواہ جانور حلال ہو یا حرام، چنانچہ انکے نزدیک گائے کے گوشت کے عوض گدھا خریدنا بھی حرام ہے

دلیل: (۱) حدیث الباب ہے (۲) محمدؒ کے نزدیک اگر بیع الحیوان بلحم غیر جنسہ ہو کبیع لحم البقرۃ بالشاۃ الحیۃ تو مطلقا جائز ہے اور اگر بیع الحیوان بلحم جنسہ ہو تو گوشت جانور کے گوشت سے زیادہ ہونا ضروری ہے تاکہ زیادتی کھال وغیرہ کے عوض ہو جائے (۳) ابو حنیفہؒ، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جانور کی بیع گوشت کے عوض ہر طرح جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ یہاں وزنی چیز (گوشت) کی بیع غیر وزنی چیز (جانور) کے ساتھ ہے یہ تو مطلقا جائز ہے خواہ برابر ہو یا کم وبیش۔

جواب: حدیث الباب میں جو نہی ہے وہ ادھار کی صورت پر محمول ہے کیونکہ جانور موٹا اور دبلا ہوتا رہتا ہے اور گوشت کے ادھار میں تعیین مشکل ہوتی ہے (ہدایہ ۳/۶۵، مرقاۃ، لمعات وغیرہ)

حدیث: عن اسامۃ بن زیدؓ ان النبی ﷺ قال الربوا فی النسیئۃ وفی روایۃ قال لا ربوا فیما کان یدا بید.

ربوا صرف نسیئۃ میں ہوتا ہے خواہ جنس متحد ہو یا مختلف اگر دست بدست ہو جائے، تو متفاضلا بھی جائز ہے، حدیث ہذا کی بنا پر پہلے یہ ابن عباسؓ کا مسلک تھا پھر ابن عباسؓ نے اس سے رجوع کر لیا لہذا دونوں قسم کے ربوا کی حرمت پر اجماع ہو گیا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) یہ مختلف الجنس اشیاء پر محمول ہے (۲) یہ حصر اضافی ہے نہ حقیقی کما فی قولہ تعالیٰ انما حرم علیکم المیتۃ، یہاں بطریق حصر صرف چھ چیزوں کی حرمت بیان کی، یہ مشرکین کے بحیرہ، سائبہ وغیرہ کے مقابلہ میں ہے حالانکہ کتا

،گدھا وغیرہ بھی حلال نہیں، حدیث الباب میں بھی کسی نے آنحضرت ﷺ سے تساوی کے ساتھ فروخت کرنے کے متعلق سوال کیا ہوگا تو جواباً آپؐ نے یہ فرمایا، اس صورت میں سود صرف ادھار میں ہوگا نقد میں نہیں، لہذا الربوا میں الف لام عہدی ہے۔

باب المنهى عنها من البيوع

حدیث: عن جابرؓ.....عن المخابرة والمحاقلة والمزابنة ،، مخابرہ یہ خیبر سے بنا ہے یعنی خیبر والا معاملہ کرنا جو آنحضرتؐ نے خیبر کے یہود سے کیا تھا کہ باغات سب حضورؐ کے ہیں اور محنت یہود کی، پیداوار نصف نصف، یا خبار سے بنا ہے بمعنی نرم زمین جس میں زمین ایک کی ہو اور اسکو نرم کرکے بونا دوسرے کے ذمے ہو۔ حدیث میں اسکی تفسیر اسطرح کی ہے کہ زمین کاشت کیلئے بطور کرایہ پیداوار کی تہائی یا چوتھائی پر دی جائے، مخابرہ اور مزارعہ کے مابین فرق یہ ہے مخابرہ میں محنت، تخم، بیج کرایہ دار کا ہوتا ہے اور مزارعہ میں تخم مالک زمین کا صرف محنت کرایہ دار کا (۱) یہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے،

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث الباب (۲) اس میں اجرت مجہول رہتی ہے (۳) حاصل ہونیوالی چیز معدوم ہوتی ہے اور جو چیز معدوم ہوتی ہے اسکا کوئی معاملہ معتبر نہیں ہوتا ہے۔

دلائل صاحبین: (۱) واقعۂ خیبر کما مرّ انفاً (۲) الضرورات تبیح المحظورات کی بنا پر اگر اسکو جائز نہ رکھا جائے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانیاں جھیلنی پڑیں گی، اسلئے فتوی صاحبین کے قول پر ہے اور واقعۂ خیبر کی وجہ سے یہ حدیث منسوخ ہے اور ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ اس کی حرمت پر متفق ہیں زمین کے معین حصہ میں خواہ کتنی پیداوار ہو یا بالکل نہ ہو۔

محاقلہ یہ حقل سے بنا ہے بمعنی عمدہ قابل کاشت زمین، پھر کھیت کو بھی حقل کہا جاتا ہے کیونکہ بیج حتی الامکان عمدہ زمین میں بویا جاتا ہے، حدیث الباب میں محاقلہ کی تفسیر یہ کی گئی کہ کوئی شخص اپنا کھیت ایک سو 'فرق' گندم کے عوض بیچے۔ فرَق بفتح الراء وہ پیمانہ جس میں سولہ رطل، تقریباً سات سیر غلہ سمائے اور 'فرق' بجزم الراء وہ پیمانہ جس میں ایک سو بیس سیر غلہ سمائے، یہاں 'فرق' کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے یعنی گندم کی معین مقدار کھیت والے کو دے اور کھیت میں کھڑے گیہوں

اسکے بدلہ میں خرید لے چونکہ اس میں ربوا کا اندیشہ ہے اسلئے یہ جائز نہیں ۔

حدیث: عن جابرؓ قال نهى رسول الله ﷺ عن المعاومة وعن الثنيا ورخص في بيع العرايا .

معاومة یہ عام سے بنا ہے بمعنی سال، معاومہ یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال دو سال، تین سال یا زیادہ مدت کیلئے فروخت کردیا جائے جیسا کہ آجکل عام رواج ہے یہ بیع باطل ہے کہ اس میں وہ چیز خریدی جاتی ہے جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئی جیسا کہ جانور کے غیر پیدا شدہ بچے خرید لینا باطل ہے۔

الثنيا: اسکا مطلب یہ ہے کہ درختوں پر موجود پھلوں کو بیچا جائے لیکن ان میں سے ایک غیر معین مقدار یا معین مقدار مستثنی کرلی جائے مثلاً یہ کہے کہ ان میں سے چند من یا دس من میرے، باقی تیرے لئے ہیں یہ منع ہے کیونکہ یہ بیع مجہول ہے۔

حدیث: عن ابى هريرةؓ ان رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا بخرصها من التمر في مادون خمسة اوسق اوفي خمسة اوسق شک داؤد بن الحصين متفق عليه .

العرايا: یہ عریۃ کی جمع ہے (فعیلۃ بمعنی مفعولۃ) عروا (ن) بمعنی عطیہ مانگنے کا قصد کرنا، درخت پر لگے ہوئے پھل کو ہبہ کرنا (قاموس) متعدد احادیث میں بیع مزابنہ کی ممانعت اور ''عرایا'' کے جواز پر اتفاق ہے لیکن عرایا کیا چیز ہے جس کی آپ نے اجازت عطا فرمائی، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان شدید اختلاف ہوا ہے، اس میں پانچ اقوال مشہور ہیں۔

(۱) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عرایا بھی بیع مزابنہ ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ عرایا پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے اور مزابنہ پانچ وسق سے زیادہ میں، اور اگر ٹھیک پانچ وسق ہو نہ کم نہ زیادہ تو اصح قول کے مطابق یہ بیع جائز نہیں ہوگی (۲) امام احمدؒ کے نزدیک عرایا یہ ہے کہ کسی آدمی کو چند درختوں کا پھل ہبہ کیا جائے اور موہوب لہ واہب کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو بیچ دے، اگر یہ پانچ وسق سے کم میں ہو تو جائز ہے (۳) امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اپنے باغ کے کسی ایک یا چند درختوں کا پھل ہبہ کردے، مگر باغ میں واہب کے اہل خانہ موجود

ہونے کی وجہ سے اسے موہوب لہ کا بار بار آنا اچھا نہ لگے تو اس صورت میں واہب کیلئے جائز ہوگا کہ وہ موہوب لہ سے درختوں پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے خرید لے لیکن اس بیع کے جواز کیلئے امام مالکؒ کے نزدیک چار شرطیں ہیں (۱) پھل پک جائے (۲) پھل پانچ وسق یا اس سے کم ہو (۳) واہب جن کھجوروں کے بدلے وہ پھل خرید رہا ہے وہ موہوب لہ کو کٹنے کے وقت دے اگر نقد دے دیا تو یہ جائز نہ ہوگا (۴) عوض میں دیئے جانے والے ثمر ہدیہ والے پھل کی قسم سے ہو۔

(۴) ابو عبید قاسم بن سلامؒ کہتے ہیں عرایا اصل میں وہ چند درخت ہوتے تھے جنہیں باغ کا مالک پورے باغ کا سودا کرتے وقت اپنے اہل وعیال کے لئے مستثنیٰ کر لیتا تھا یہ درخت نہ تو سودا میں شامل ہوتے تھے اور نہ ہی ان پر حضور اکرم ﷺ صدقہ لازم فرماتے تھے، وہ غریب لوگ جو سونے چاندی کے مالک نہ ہوتے تھے اور ان کا دل چاہتا تھا کہ ہم بھی رطب کھائیں تو انہیں آپ نے رخصت دے رکھی تھی کہ وہ تمر کے بدلے ان درختوں کا تازہ پھل خرید لیں، تاکہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رطب کھا لیں اور یہ تجارت اور ذخیرہ اندوزی کیلئے ایسا نہیں کرتے تھے (۵) امام ابو حنیفہؒ عریہ کی بعینہ وہ تفسیر کرتے ہیں جو امام مالکؒ نے کی ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں یہ حقیقت میں بیع نہیں ہے بلکہ موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پیشتر ہی ایک موہوب کو دوسرے شئ موہوب کے ساتھ تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ ہبہ قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا جب موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی واہب کی رائے تبدیل ہوگئی تو اب یہ صورۃً تو بیع ہے اسلئے اسے بیع العرایا کہا جاتا ہے لیکن حقیقت میں یہ بیع نہیں ہے بلکہ ہبہ کی تبدیلی ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے جواز کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمۂ ثلثہ اور امام ابو عبید عرایا کو ایسی بیع قرار دیتے ہیں جس کا رسول اللہ ﷺ نے بیع المزابنۃ کی حرمت سے استثناء فرمایا ہے جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ صورۃً اور مجازاً تو بیع ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک ہبہ کی تبدیلی ہے دوسرے ہبہ کے ساتھ۔

مذہب حنفیہ کے وجوہ ترجیح: اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی تفسیر لغۃً اور روایۃً ودرایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لغۃً اس لئے کہ عرایا، عریۃ کی جمع ہے اور ابن منظور نے لسان العرب میں اور ابن سیدہ نے محکم میں اور جوہری نے صحاح میں مختلف شعراء اور ادباء کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے ان سب میں قدر مشترک یہی ہے کہ عریۃ کے معنی عطیہ اور ہبہ ہیں اور یہ بات لغت عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی جس کھجور کو ہبہ کر دیا اسے ''عریۃ'' کہلاتا ہے اور دوسرے یہ کہ اہل مدینہ کے درمیان بھی اسکے یہی معنی سمجھے جاتے تھے اور امام مالکؒ نے ''العرایا'' کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اسلئے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور و معروف تھی ،اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک لغۃً راجح ہے۔

روایۃً : اسلئے کہ کئی روایات اس تفسیر پر دلالت کرتی ہیں (۱) مثلاً صحیح مسلم میں حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ ان رسول ﷺ رخص فی العریۃ یأخذ ھا اھل البیت بخرصھا تمرا یأ کلونھا رطبا رسول اللہ ﷺ نے عطیہ دینے والوں کو اس بات کی رخصت دی ہے کہ وہ اپنے عطیہ کے بدلے میں اندازے سے تمر دے کر کھانے کے لئے رطب لے لیں ۔اس حدیث سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عریہ لینے والے وہی ہیں جنہوں نے عریہ دیا تھا (۲) بخاری شریف میں سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت ہے ان رسول اللہ ﷺ نھی عن بیع الثمر بالتمر ورخص فی العریۃ ان تباع بخرصھا یاکلھا اھلھا رطبا ۔اس حدیث میں لفظ اہل اس پر دلالت کرتا ہے کہ رطب کھانے والے وہی ہوتے تھے جو باغ کے مالک ہوتے تھے اور یہ معنی امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ ہی کی تفسیر کے مطابق صحیح ہو سکتے ہیں (۳) متعدد احادیث اور آثار سے یہ ثابت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب عامل کو اس مقصد کے لئے روانہ فرماتے تھے کہ وہ باغات پر عشر کی تعیین کے لئے ان کے پھل کا اندازہ کرلے تو اسے خاص طور پر ہدایت کی جاتی تھی کہ عرایا کو اس اندازے سے مستثنیٰ رکھے اور اس پر عشر واجب نہ کرے۔

واضح رہے کہ عریہ کو عشر میں سے مستثنیٰ کرنے کے جواز کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ ہم عریہ کی وہی تفسیر کریں جو امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ نے کی ہے۔

درایت کے اعتبار سے بھی امام صاحب کا قول راجح ہے کیونکہ مزابنہ ربا کی ایک شاخ ہے اور ربا کی حرمت قران کریم اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور ربا ہر چیز میں حرام ہے خواہ وہ

قلیل ہو یا کثیر اور جونسی بھی جنس میں سے ہو، اور شریعت میں ایسی کوئی نظیر نہیں کہ محض تمر کے بدلے رطب کھانے کیلئے ربا کو حلال قرار دیا جائے اور یہ بات بھی عقل میں نہیں آتی کہ پانچ وسق میں ربا کا کوئی معاملہ صحیح ہو اور پانچ وسق سے کچھ زائد ہو جائے تو اس میں نہ صرف یہ کہ حرام ہو بلکہ اللہ اور رسول کے ساتھ اعلان جنگ ہو۔ لہذا اس کی ایسی تاویل ضروری ہے جس سے وہ کتاب وسنت کی موافق ہو جائے۔ اور یہ فقط اس صورت میں ممکن ہے جبکہ عرایا کی وہ تفسیر کی جائے جو امام صاحبؒ نے کی ہے جبکہ اس کی تائید لغت، روایت، درایت اور اہل مدینہ کے عرف سے بھی ہوتی ہے۔

وربما يعترض الشافعية على الحنفية بان استبدال موهوب بموهوب اخر الخ

حنفیہ پر شوافع کے تین اعتراضات ہیں (۱) عرایا کے لئے رخصت کا استعمال (۲) عرایا کو حرمت مزابنہ سے مستثنیٰ کرنا (۳) عرایا پر لفظ بیع کا اطلاق یہ تینوں باتیں ایسی ہے جن سے عرایا کا مزابنہ کی ایک قسم ہونا ثابت ہوتا ہے

خلاصۂ جواب: (۱) چونکہ اس استبدال میں خلف وعدہ (وعدہ خلافی) کی صورت پائی جاتی ہے لہذا اس میں بظاہر کراہت تھی جو شارح علیہ السلام کی رخصت سے دور ہوگئی (۲) مزابنہ سے اس کی استثنا اگرچہ صورۃً متصل ہے مگر حقیقۃً منقطع ہے (۳) اس کے لئے لفظ بیع کا استعمال راویوں کا اضافہ ہے نیز یہ روایت بالمعنی ہے نہ کہ باللفظ چنانچہ بہت سی روایات لفظ بیع کے اطلاق کے بغیر "ورخص فی العرایا" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہیں چنانچہ مسلم کی جو روایت یحی بن سعید کے واسطہ سے ملتی ہے اس میں لفظ بیع موجود نہیں (تکملہ فتح الملہم ج اص ۴۰۷۔۴۲۶)

حدیث: عن عبد الله بن عمرؓ نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى يبد وصلاحها نهى البائع والمشترى (متفق عليه)

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدو صلاح سے پہلے پھلوں کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور منع بائع اور مشتری دونوں کے لئے ہے۔

یہاں تین اہم مباحث ہیں: (۱) بدو صلاح کی تفسیر: یعنی لغت میں بدو بمعنی ظہور اور صلاح یہ فساد کی ضد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل تباہی اور فساد سے

محفوظ ہوجائیں۔ اور شوافع کے نزدیک بدوصلاح یہ ہے کہ پھل میں پختگی اور مٹھاس کے آثار ظاہر ہوجائیں مثلاً ان میں رنگ آجائے اور وہ نرم ہونے لگیں۔ اور اس بارے میں جتنی احادیث آئی ہیں ان کے مجموعہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بدوصلاح سے مراد یہ ہے کہ وہ آفات سے محفوظ ہوجائیں لیکن آفات سے محفوظ ہونا پھلوں کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے بعض پکنے اور مٹھاس پیدا ہونے سے اور بعض سرخ یا زرد ہونے سے محفوظ ہوسکتے ہیں علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں اسکو کافی تفصیل سے لکھا ہے۔

(۲) بدوصلاح سے پہلے پھلوں کی خرید وفروخت کا حکم: ظاہر ہونے سے پہلے پھلوں کی بیع تو بالاجماع باطل ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے، اور پھل ظاہر ہونے اور لگنے کے بعد بدوصلاح سے پہلے بیچنے کی تین صورتیں ہیں (۱) بشرط القطع یعنی فوری طور پر کاٹ لینے کی شرط پر بیچنا (۲) بشرط الترک یعنی کٹنے کے وقت تک پھلوں کو درختوں پر رکھنے کی شرط پر بیچنا (۳) مطلق بیچنا یعنی نہ قطع کی شرط لگائی جائے نہ ہی ترک کی، پہلی صورت بالاجماع جائز ہے اور دوسری صورت بالاجماع باطل ہے اور تیسری صورت میں اختلاف ہے مذاہب (۱) ائمۂ ثلاثہ دوسری صورت کی طرح اسے بھی باطل قرار دیتے ہیں (۲) امام ابوحنیفہؒ پہلی صورت کی طرح اسے جائز اور صحیح کہتے ہیں۔

دلیل ائمۂ ثلاثہ: حدیث الباب، کیونکہ حدیث میں مطلقاً بدوصلاح سے پہلے پھلوں کی بیع سے منع کیا گیا البتہ ان کے نزدیک پہلی صورت اس نہی سے مستثنیٰ ہے کیونکہ پھلوں کے کٹنے کے بعد ان کی بیع کے جواز میں کوئی نزاع باقی نہیں رہا، اب تو وہ حقیقت میں کٹے ہوئے پھلوں کی بیع ہے۔

دلیل احناف: یہ کہ اطلاق والی صورت حقیقۃً پہلی صورت میں داخل ہے کیونکہ اگر بائع مشتری کو حکم دے تو اس پر فوری طور پر پھلوں کا کاٹنا واجب ہوگا اور اگر بائع کاٹنے کا حکم نہ دے تو یہ اس کا قصور ہے بیع کا تقاضا تو یہ نہیں تھا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں نہی شرط ترک پر محمول ہے اور اسے ہم جائز قرار نہیں دیتے اور اگر ہم یہ تخصیص اور تا

کوئی تعجب کی بات نہیں، کیونکہ الفاظ حدیث کے عموم پر ائمہ ثلثہ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ وہ قبل بدوالصلاح بشرط القطع کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور قبل بدوالصلاح کے ساتھ خاص کرنیکی وجہ دو ہیں (الف) یہ بیع اور شرط ہے (ب) اس میں غرر کا امکان ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ پھل پیدا ہی نہ ہو بخلاف بعد بدوصلاح کی بیع کہ اس میں غرر نہیں بلکہ وہ صرف بیع اور شرط کی وجہ سے حرام ہے لھذا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا قبل بدوالصلاح کیساتھ خاص کرنے کی کیا وجہ ہے بشرط الترک تو بعد بدوالصلاح بھی بیع ناجائز ہے (۲) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ صرف بیع سلم کے بارے میں ہے کیونکہ اہل مدینہ حضور اکرم ﷺ کی تشریف آوری سے قبل دو دو سال کے لئے بیع سلم کرلیا کرتے تھے تو آپ ﷺ نے انہیں ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں صحت بیع سلم کے شرائط مفقود ہیں (۳) امام طحاویؒ نے بعض علماء سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں ہے تو کہا جائے گا کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مشورہ اور خیر خواہی کے طور پر ہے حضرت علامہ تقی عثانی لکھتے ہیں کہ یہ تینوں توجیہات صحیح ہیں، البتہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے نہی ایک بار نہیں بلکہ مختلف مواقع پر فرمائی ہے ۔

بدوصلاح کے بعد بیع کا حکم: بدوصلاح کے بعد بیع کی تین صورتیں ممکن ہیں (۱) بشرط القطع (۲) بشرط الترک (۳) کسی شرط کے بغیر مطلقا فروخت کرنا۔

مذاہب (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں بیع جائز ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی صورت اور تیسری صورت میں بیع جائز ہے اور دوسری صورت میں بیع فاسد ہے (۳) امام محمدؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اگر بشرط الترک پھلوں کے بڑے ہونے کے بعد بیع کی جائے تو عرف کی بناء پر استحسانا بیع جائز ہے اور اگر بڑھوتری مکمل ہونے سے پہلے بیع کی جائے تو بیع فاسد ہے ۔

دلیل ائمہ ثلثہ: انہوں نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا ہے ۔

دلیل احناف: نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط ہے۔

جواب: ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف حجت نہیں ہے، لہٰذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

وخلاصة هذا المبحث علی ماذکره ابن الهمام :انه لاخلاف فی عدم جواز بیع الثمار قبل ان تظهر ولافی عدم جوازه بعد الظهور قبل بدوالصلاح بشرط الترک ولافی جوازه قبل بدوالصلاح اوبعده بشرط القطع لکن بدوالصلاح عندنا ان تأمن العاهة والفساد وعند الشافعیؒ ظهور النضج والحلاوة والخلاف انماهو فی بیعها قبل بدوالصلاح لا بشرط القطع فعند الشافعیؒ ومالکؒ وأحمدؒ لایجوز وعندنا ان کان بحال لا ینتفع به فی الأکل ولافی علف الدواب ففیه خلاف بین المشائخ، قیل لایجوز ونسبه قاضی خان لعامة مشائخنا والصحیح انه یجوز لانه مال منتفع به فی ثانی الحال ان لم یکن منتفعابه فی الحال ،وقداشار محمدؒ فی کتاب الزکاة الی جوازه .وهناک خلاف ایضاً فی بیعها بعد بدوالصلاح بشرط الترک فعند الأئمة الثلاثة یجوز .وعند ابی حنیفةؒ و ابی یوسفؒ لایجوز وقال محمدؒ ان تناهی عظمها جاز البیع وان لم یتناه لم یجز .

آج کا تعامل: یہاں دو مستقل مسئلے ہیں، انہیں آپس میں خلط ملط کرنا مناسب نہیں ایک مسئلہ ہے پھلوں کو بیچنے کا۔اور دوسرا مسئلہ ہے انہیں درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا۔ جہاں تک پھلوں کو بیچنے کا تعلق ہے ان کی بیع کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) پھلوں کو ظاہر ہونے سے پہلے ہی فروخت کردیا جائے، تو یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں، خواہ اس پر تعامل ہو یا نہ ہو (۲) باغ کا سودا اس وقت کیا جائے جب بعض پھل ظاہر ہو چکے ہو اور بعض ابھی تک ظاہر نہ ہوئے ہوں اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے، ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہیں، لیکن شمس الائمہ حلوائیؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پھل زیادہ ہو جو ظاہر ہو چکا ہے تو سب کی بیع جائز ہوجائے گی، امام فضلیؒ نے اس قول پر فتویٰ دیا ہے، بلکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زیادہ کے ظاہر ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔علامہ ابن عابدینؒ کا رجحان بھی اس طرف معلوم ہوتا ہے (۳) سارے پھل ظاہر ہو چکے ہوں لیکن نہ تو وہ فی الحال انسانوں کے کھانے کے

قابل ہوں اور نہ ہی حیوانوں کا چارہ بن سکتے ہوں، اس صورت میں علامہ ابن الہمامؒ نے جواز کو ترجیح دیا ہے (۴) پھل کھانے کے بھی قابل ہوں اور چارہ بھی بن سکتے ہوں تو بالاجماع ان کی بیع جائز ہے۔

باقی رہا پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا مسئلہ، تو اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدو صلاح کے بعد بیچا جائے تو اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک شرط ترک جائز ہے (۲) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدو صلاح سے پہلے بیچ دیا جائے اس صورت میں ترک کی شرط بالاجماع مفسد ہے، لیکن اگر عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے بلکہ عقد تو مطلق ہو پھر بائع مشتری کو ترک کی اجازت دیدے، تو پھلوں میں جو کچھ اضافہ ہوگا وہ مشتری کیلئے حلال ہوگا اور اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر رکھا تو بیع جائز ہوگی اور جو اضافہ ہوگا اسے مشتری صدقہ کردے گا۔

ثم ههنا ناحية أخرى لم يتعرض لها الفقهاء عموما وهى ان البيع بشرط الترك انما يحرم عند الحنفية لكونه بيعا وشرطا ولكن الحنفية يجوزون مع البيع شروطا جرى بها التعامل لان التعامل رافع للنزاع الخ يعنی یہاں مسئلہ کی ایک جانب اور ہے جس سے عموماً فقہاء نے تعرض نہیں کیا وہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بیع بشرط الترک اس لئے حرام ہے کہ وہ بیع اور شرط کی صورت میں داخل ہے لیکن حنفیہ ایسے شرائط کو جائز قرار دیتے ہیں جن کا تعامل چلا آرہا ہو کیونکہ تعامل نزاع کو دور کرنے والا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بیع الثمار میں یہ تو ہوسکتا ہے کہ تعامل نص کا مخصص ہو مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ ناسخ ہو اگر بدو صلاح سے پہلے بشرط الترک بیع کو ہم جائز قرار دیں تو حدیث بالکل ہی متروک ہونا لازم آتا ہے اور یہ تعامل سے جائز نہیں البتہ اگر حدیث الباب کو نہی تنزیہ یا نصیحت پر حمل کیا جائے جیسا کہ عندالبخاری زید بن ثابت کی حدیث کا مفاد ہے۔ بہر حال احتیاط اسی میں ہے کہ عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے "والله سبحانه أعلم" (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ج ۱/ص ۳۸۳،۳۹۶)

حدیث: عن جابرؓ قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع السنين وامر بوضع الجوائح.

بیع السنین : سے بیع معاومہ مراد ہے، اور معاومۃ کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیع کر دینا مثلا بائع یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں، چونکہ یہ بیع المعدوم ہے اس لئے ناجائز ہے۔ جوائح جائحۃ کی جمع ہے بمعنی وہ آفت جو پھلوں پر آتی ہے اگر ثمار فروخت کئے لیکن اب تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا اور ثمر ہلاک ہوگیا تو اس میں بالاتفاق مشتری پر ثمن نہیں آئیگا اور اگر مشتری نے قبضہ کرلیا پھر ثمار ہلاک ہوگئے اس وقت وضع ثمن کے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاہب : (۱) احمدؒ کے نزدیک جس قدر ثمر ہلاک ہوگیا اسی قدر ثمن وضع کردیگا، (۲) مالکؒ کے نزدیک ثلث ثمن وضع کردیگا (۳) ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک بالکل وضع ثمن نہیں ۔

دلائل احمدؒ: (۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ انہ قال لو بعت من اخیک ثمرا فاصابتہ جائحۃ فلا یحل لک ان تاخذ منہ شیئا (مسلم)

دلیل مالکؒ: یہ ہے کہ بعض روایت میں وضع ثلث کا ذکر ہے۔

دلیل ابوحنیفہؒ وشافعیؒ: وہ ثمر تو مشتری کے قبضہ اور ذمہ میں ہلاک ہوا لہذا اسی کا مال ہلاک ہوا بائع پر اس کے ضمان کی کوئی وجہ نہیں، چنانچہ حدیث میں ہے الخراج بالضمان یعنی جس شخص کی ذمہ داری میں جو چیز ہوگی اس کے نفع ونقصان کا مالک بھی وہی ہوگا۔

جوابات: (۱) وہ احادیث قبل التسلیم الی المشتری کے متعلق ہے نہ کہ بعد التسلیم (۲) یہ حکم استحبابی ہے یعنی اسوقت بہتر یہ ہے کہ بقدر نقصان قیمت کم وصول کرے اور اگر ساری قیمت لے چکا ہے تو بقدر نقصان واپس کردے، اب بھی متقی لوگ اس پر عمل کرتے ہیں (۳) یا یہ حکم بادشاہان وقت کو ہے کہ خراجی زمینوں کے خراج وصول کرنے میں آفات کے وقت خراج کم لیں (طحاوی، عینی ج ۱ ص ۵۵۴، تعلیق ج ۳ ص ۳۱۹ وغیرہ)

حدیث : عن ابن عمرؓ قال کانوا یبتاعون الطعام فی اعلی السوق.

مدینہ کے بازار میں ایک طرف سے لوگ داخل ہوتے تھے اور دوسری طرف سے نکلتے تھے، آنیوالا حصہ جدھر سے تجار اموال کے اونٹ داخل کرتے تھے اسے اعلی السوق اور نکلنے والے حصہ

کو اسفل السوق کہتے تھے، ورنہ سوق مدینہ ہموار تھا وہاں نشیب وفراز نہیں تھا۔

قوله: فيبيعونه في مكانه فنهاهم رسول الله ﷺ عن بيعه في مكانه حتى ينقلوه .

تشریح: یہاں نقل سے مراد نقل مکانی نہیں بلکہ قبضہ کرنا ہے اگر کوئی چیز خریدنے کے بعد وہی رہی مگر اسے اپنے قبضہ وکنٹرول میں لے لیا تو اسکی بیع درست ہے، قبضہ کی بہت صورتیں ہیں، مکان میں رکھدینا، اپنا قفل لگا دینا، زمین میں حد بندی کر کے اپنی اینٹ گاڑ دینا، اور کیلی وزنی چیز کا ناپ کر لینا وغیرہ ۔

واضح رہے کہ اگر شئی مبیع طعام ہو تو بالاتفاق تصرف قبل القبض جائز نہیں اور اگر طعام کے علاوہ دوسرے اشیاء ہوں تو اسکے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، زفرؒ، محمدؒ اور ثوریؒ کے نزدیک قبل القبض کسی چیز میں تصرف جائز نہیں خواہ زمین، باغ اور گھر ہی کیوں نہ ہو (۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ کے نزدیک صرف اشیاء غیر منقولہ مثلاً زمین وغیرہ میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۳) احمدؒ کے نزدیک طعام کے علاوہ مابقیہ تمام چیزوں میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۴) امام مالکؒ کے نزدیک طعام میں سے کیلی اور وزنی میں قبل القبض ناجائز باقی میں جائز (۱) **قال عثمان البتي يجوز بيع كل شئ قبل قبضه (۲) قال الشافعيؒ ،ومحمدؒ يحرم بيع كل شئ قبل قبضه طعاما كان اوغيره منقولا كان اوغير منقول(۳) قال احمد بن حنبلؒ في اظهر روايته انما يختص النهي بالطعام فلايجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سواه (۴) وقال مالك انما تمنع البيع قبل القبض في المكيل والموزون من الطعام خاصة (۵) قال ابوحنيفةؒ وابويوسفؒ تمنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات ويجوز في العقار الذى لايخشىٰ هلاكه (راجع تكملة فتح الملهم ۱/۳۵۰-۳۵۱)**

دلائل شافعیؒ ومحمدؒ وغیرہ: **(۱) عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله انى رجل ابتاع هذه البيوع وابيعها مما يحل لى منها ومايحرم قال لاتبيعن شيئا حتى**

تقبضه (نسائی) یہاں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز قرار دیا(۲) وعن ابن عباسؓ قال اما الذی نها عنه النبی ﷺ فهو الطعام ان یباع حتی یقبض قال ابن عباسؓ ولا احسب کل شئی الامثله (متفق علیه ، مشکوٰة ۱/ ۲۴۷) یعنی ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے جس چیز سے منع فرمایا وہ غلہ ہے کہ اسکو قبل القبض فروخت نہ کیا جائے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس بارے میں ہر چیز غلہ کی مانند ہے(۳) جب قبضہ سے پہلے مال منقول کی بیع جائز نہیں تو قبل القبض غیر منقول کی بیع بھی جائز نہ ہونی چاہیئے، جسطرح مشتری کیلئے قبل القبض عقار (غیر منقول) کا اجارہ جائز نہیں ۔

<u>دلائل ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ:</u> بیع کا رکن اسکے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوا ہے اور بائع کے پاس رہتے ہوئے عقار کا ہلاک ہوجانا ایک شاذ ونادر بات ہے بخلاف مال منقول کے کہ وہ اکثر ضائع ہوجاتا ہے، لہذا قبل القبض بیع صحیح ہونی چاہیئے اور اشیاء منقولہ کی بیع ممنوع ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ بغیر قبضہ فروخت کرنے میں ہلاکت مبیع کے امکان پر عقد بیع فسخ ہونیکا دھوکا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ان النبیؐ نهی عن بیع الغرر جس بیع میں دھوکا ہو وہ ممنوع ہے۔

<u>الحاصل:</u> اشیاء منقولہ میں غررِ انفساخِ عقد ہے اور غیر منقولہ میں غررِ انفساخ متحقق نہیں، اسلئے اسکی بیع قبل القبض جائز ہے۔

<u>اعتراض:</u> غرر انفساخ کا امکان تو قبضہ کے بعد بھی ہے مثلاً مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے، حالانکہ یہ مانع بیع نہیں ۔

<u>جواب:</u> یہ ہے کہ قبل القبض عدم جواز بیع خلاف قیاس ثابت بالنص ہے لثبوت الملک المطلق بالتصرف المطلق بقولہ تعالےٰ ﴿ واحل الله البیع وحرم الربوا ﴾ اور مابعد القبض اس معنی میں نہیں ہے اسلئے کہ قبل القبض ہلاک واستحقاق دونوں طرح سے غرر انفساخ ہے اور بعد القبض صرف غرر بالاستحقاق ہے فلا یلحق بہ ۔

<u>دلیل مالکؒ واحمدؒ:</u> حدیث الباب ہے وہاں صرف طعام کی تخصیص ہے وفی روایة من ابتاع طعاما فلایبعه حتی یستوفیه (متفق علیہ) میں بھی تخصیص طعام ہے۔

جوابات : (۱) حکیم ابن حزام کی سند مضطرب ہے کیونکہ بعض روایت میں یوسف بن ماہک کے بعد حکیم بن حزام کے قبل عبداللہ بن عصمہ کو لایا گیا اور بعض میں وہ متروک ہے (۲) ابن عصمہ ضعیف ہے ابن حزمؒ نے اسکو مجہول بتایا ہے (۳) قال لاتبیعن شیئا میں اشیاء منقولہ مراد ہیں (۴) ابن عباسؓ کی تفسیر کا مطلب بھی وہی اشیاء منقولہ ہیں (۵) شافعیؒ، محمدؒ کے عقد اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کرلیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ مقیس علیہ ہی مختلف فیہ ہے (۶) اگر مسئلۂ اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کرلیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور قبضہ سے پہلے منافع کا تلف ہوجانا کوئی نادر بات نہیں اور بیع میں معقود علیہ عین رقبہ ہوتا ہے اور رقبۂ عقار کا تلف ہونا نادر ہے (۷) حدیث الباب وغیرہ میں طعام کی قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعلۃ ہے وہ غرر انفساخ عقد ہے، لہذا جہاں جہاں وہ علت پائی جائے وہاں یہ حکم ہوگا (فتح القدیر ۲۶۲/۵، ہدایہ ۳/ ۵۸، اور شروحات ہدایہ وغیرہ)

بیع قبل القبض سے منع کرنے کی حکمت : (۱) علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ شریعت چاہتی ہے کہ مشتری کا مبیع پر اس طور پر قبضہ ہوجائے کہ بائع کا تعلق اس سے بالکل ختم ہوجائے، ورنہ ہوسکتا ہے کہ بائع مشتری کو معقول نفع ملتا دیکھے تو اس کی نیت میں کھوٹ آجائے یا تو مبیع پر قبضہ دینے ہی سے انکار کردے، یا حیلے بہانے سے بیع ہی فسخ کرنے کی کوشش کرے، خواہ اس کیلئے اسے ظلم وجبر کا راستہ کیوں اختیار نہ کرنا پڑے (۲) علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی وجہ سے مہنگائی کو فروغ ملتا ہے، کیونکہ مثلا جاپان سے ایک بحری جہاز تجارتی سامان لیکر چلتا ہے لیکن چاٹگام کے ساحل پر پہنچنے سے پہلے ایک تاجر سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا یہاں تک کہ دس تاجر اپنا نفع اٹھا کر آگے بیچ دیتے ہیں، یوں چند روپے کی چیز بازار میں سو یا سو سے زیادہ کی فروخت ہوتی ہے، اب اگر حضور اکرم ﷺ کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے بائع کا قبضہ ہونے سے پہلے اس کا سودا نہ ہو تو واسطے کم ہوجانیکی وجہ سے اسکا بھاؤ ایک حد تک محدود رہے گا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سرور عالم ﷺ کی تعلیمات پر عمل کرنے سے آخرت میں تو آسانیاں ہونگی ہی

دنیا میں بھی آسانیاں ہی آسانیاں اور راحتیں ہی راحتیں ہیں یہ تو ہماری بدقسمتی ہے کہ ہم نے آپؐ کی تعلیمات چھوڑ کر اپنی زندگی میں تلخیاں بھر لی ہیں (تکملۃ فتح الملہم ۱/۳۵۴)

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لاتلقو الرکبان لبیع ''تجارتی قافلہ سے آگے ہی نہ جاملو،، یعنی تجارتی قافلے کی آمد کی خبر سنکر وہ شہر میں پہنچنے سے پہلے ہی شہری لوگ باہر جاکر راستہ میں تمام مال کھینچ کر آبادی کیطرف لائے اور اپنی چاہت کے مطابق قیمت سے بیچے اس تلقی سے آپؐ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں بائع، مشتری اور لوگ سب کا نقصان ہے بائع کا نقصان یہ ہے کہ اگر وہ بازار میں آتا تو اسکو زیادہ قیمت ملتی اور اہل شہر پر نقصان اور تنگی یہ ہے کہ وہ شخص اپنے اختیار سے گراں قیمت پر فروخت کرے گا جو شہر والوں پر ایک طرح کا ظلم ہے اب اس بیع کے حکم کے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) تلقی کے طریقے سے جو بیع کی جائے وہ جمہور کے نزدیک منعقد ہوجاتی ہے لیکن تلقی کرنے سے گناہ ہوگا (۲) اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ بیع باطل ہے یعنی یہ وہ بیع ہے جسکی بنیاد ہی شریعت کی رو سے غلط ہے جیسے دم (خون) یا شراب وغیرہ کی بیع (۳) ابن حزمؒ کے نزدیک یہ حرام ہے خواہ تلقی کے ارادہ سے نکلا یا تلقی کی نیت نہ ہو، موضع تلقی قریب ہو یا بعید ، یہاں تک کہ اگر بازار سے ایک ہاتھ کے فاصلہ پر ہو تب بھی حرام ہے، (۱) پھر ائمہ ثلثہ، اسحٰقؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک یہ بیع دو صورتوں میں ممنوع اور مکروہ ہے، ایک یہ کہ یہ اہل شہر کو نقصان پہنچے اور وہاں گرانی کا سبب بنے ، دوم یہ کہ تجارتی قافلہ کو دھوکا دیکر سستا خریدا جائے ، اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو بیع جائز ہے اور اس میں بائع کو خیار نہ ہوگا، حدیث الباب ، اسطرح دوسری احادیث جن میں نہی عن التلقی وارد ہے وہ پہلی دو صورتوں پر محمول ہیں، اصحاب ظواہر وغیرہ نے جو باطل کہا یہ صحیح نہیں کیونکہ فقہی اصول یہ ہے کہ اگر بیع وغیرہ میں قبح امر مجاور کی بنا پر ہو تو وہ زیادہ سے زیادہ مکروہ ہوسکتا ہے وہ باطل نہیں ہوسکتا ، یہاں تو امر مجاور کی وجہ سے کراہت آئی، پھر حنفیہؒ کے نزدیک بائع کو خیار حاصل نہ ہوگا امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نقصان ہونے کی صورت میں خیار فسخ حاصل ہوگا اور نقصان نہ ہونے کی صورت میں دو روایات ہیں (راجع للتفصیل تکملۃ فتح الملہم ج ۱ ص ۲۳۰-۲۳۳)

قوله ولایبع بعضکم علی بیع بعض : یہاں لفظ بیع خرید وفروخت دونوں معنی میں مستعمل ہوا ہے یعنی جب دو شخص کوئی چیز خرید وفروخت کے لئے مول رہے ہوں اور کسی معین ثمن پر مائل ہو گئے تو نہ تو کوئی شخص بھاؤ بڑھا کر خریدے اور نہ کوئی شخص قیمت کم بول کر مشتری کو بھگائے، یہ دونوں باتیں مکروہ ہیں، اگر بائع ومشتری صرف بھاؤ کر رہے ہوں اور ابتک نہ کسی معین ثمن پر راضی ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوا ہے تو ایسی صورت میں دوسرے کا خریدنا بلا کراہت جائز ہے ۔

قوله ولاتناجشوا : ''اور نہ نرخ بڑھاؤ'' نجش کے معنی اکسانا، بھگانا، رغبت دلانا، فریب دینا، اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ ''صرف قیمت بڑھانے کی خاطر سلعہ کی تعریف کرنا جس سے مشتری کی رغبت بڑھ جائے یا دوران عقد تیسرے آدمی کا زیادہ قیمت پر مولنا جس کا مقصد خریدنا نہ ہو بلکہ مبیع کی رغبت بڑھانا ہو'' آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا، کیونکہ یہ اصل میں مشتری کو فریب میں مبتلا کرنے کی ایک بدترین صورت ہے، یہ بالاجماع حرام ہے اگر دلال اپنی طرف سے ایسا کرے اور بائع بے خبر ہو تو گناہ دلال پر ہوگا اور بائع سے ملکر کرے تو گناہ دونوں پر ہوگا اہل ظاہر تو اسے بالکل باطل قرار دیتے ہیں جس کی ایک روایت مالکؒ، احمدؒ سے بھی منقول ہے مالکؒ واحمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیع صحیح اور مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا بشرطیکہ غبن فاحش ہو حنفیہ کے نزدیک بیع مطلقا صحیح ہے مگر گناہ کے ساتھ۔ امام شافعیؒ ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اسی کو صحیح قرار دیا ہاں بعض شوافع کے نزدیک یہ دلالی بائع سے مل کر ہو تو مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا ورنہ نہیں (تکملۃ فتح الملہم ''ملخصا'' ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸)

قوله ولایبیع حاضر لباد : حاضر کے معنی شہری آدمی ہے، کیونکہ حضارۃ کے معنی شہر مین رہنا اور بادی کے معنی دیہاتی ہے، چنانچہ یہ بداوۃ سے مشتق ہے بم جنگل میں رہنا، اصحاب خیام اور چھوٹے گاؤں میں رہنے والے کو اہل بداوۃ کہتے ہیں لایبیع حاضر لباد، بیع الحاضر لباد کی ایک تفسیر وہ ہے جو صاحب ہدایہ نے کی ہے کہ شہر میں رہنے والا تاجر زیادہ نفع کے لالچ میں اپنا سامان صرف دیہاتیوں کو بیچے اور ایسا کرنے سے صرف اس وقت ممانعت ہوگی، جبکہ شہر والے قحط

اور افلاس میں ہوں، دوسری تفسیر وہ ہے جو جمہور فقہاء اور محدثین نے کی ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کیلئے اس کا وکیل اور دلال بنے مثلاً ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کیلئے شہر میں آرہا ہے اور بازار کی طرف جارہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جاکر فروخت نہ کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالہ کردو اور مجھے اپنا وکیل بنادو اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا، اسوقت میں فروخت کردوں گا، اگر تم ابھی بازار میں فروخت کردو گے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا، دونوں تفسیروں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر میں شہری بائع اور دیہاتی مشتری جبکہ دوسری تفسیر میں دیہاتی شخص بائع ہے اور شہری اس کا وکیل یا دلال ہے۔ لفظ حدیث کی روشنی میں تفسیر ثانی ہی قابل ترجیح ہے اور ابن عباسؓ نے بھی یہی تفسیر کی ہے شمس الائمۃ الحلوانیؒ، ابن الہمامؒ، ابن عابدینؒ وغیرہم نے اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ پھر اس مسئلہ میں بھی فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت ''معلول بعلۃ'' ہے اور وہ علت ضرر ہے لہذا جہاں کہیں یہ ضرر نہ پایا جائے گا وہاں بیع الحاضر لباد جائز ہوگی، مگر جمہور بیع الحاضر لباد کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں **والعلة ماجاء في حديث جابر**ؓ **"ان النبي ﷺ قال دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض" فانه يدل على ان النهي ليس لعينه وانماهو لدفع الضرر عن اهل البلد الخ** یعنی حدیث جابرؓ اس بات پر دال ہے کہ یہ نہی لعینہ نہیں بلکہ اہل شہر سے دفع ضرر کے لئے ہے ضرر نہ ہو تو یہ حدیث نہی کے بجائے نصیحت کے باب سے شمار ہوگی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''الدین النصیحہ'' یہ روایت مجاہد، شعبی عطاء سے مروی ہے نیز نہی کو مقید بالضرر کرنے میں ابوحنیفہؒ منفرد نہیں شافعیہ اور حنابلہ نے اسے شروط اربعہ سے مقید کیا ہے جیسا کہ مغنی لابن قدامہ میں ہے (**تكملة فتح الملهم ۱/۲۳۴-۲۳٦**)

بیع مصراۃ

حدیث:عن ابی ھریرۃؓ ....ولاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعھا بعد ذالک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعا من تمر. متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم من اشتری شاۃ مصراۃ فھو بالخیار ثلثۃ ایام فان ردھا ردمعھا صاعا من طعام لاسمراء

قولہ :"شاۃ مصراۃ " اسم مفعول من التصریۃوالتصریۃ فی الاصل الحبس یعنی روکنا یقال صریت الماء اذاحبستہ وقیل ھو من الصر بمعنی الشد(باندھنا) وفی الاصطلاح: وھی ان تترک الشاۃ غیر محلوبۃ ایاما حتی یجتمع اللبن فی ضرعھا فیراھا الناظر منتفخۃ الضروع فیرغب فی شرائھا ۔یعنی کوئی شخص کئی روزتک بکری کا دودھ نہ نکالے بلکہ اسکے تھنوں میں رہنے دے یہاں تک کہ اسکے تھن موٹے ہوجائیں اوردیکھنے والااس کودیکھ کریہ سمجھے کہ یہ بکری بہت اچھی ہے دودھ زیادہ دیتی ہے جس سے خریدنے کی رغبت زیادہ ہو، تواس فعل کوتصریہ اوراس بکری کومصراۃ کہاجاتاہے یہی عمل اگراونٹنی میں کیاجائے تواس عمل کوتحفیل اوراونٹنی کومحفلۃ کہاجاتاہےاوریہ گائے اوربھینس میں بھی ہوسکتاہے ۔

مذاہب ائمہ اور دلائل: (۱) ائمہ ثلثہ امام ابویوسفؒ ابن ابی لیلیؒ ظاہرحدیث سے استدلال کرکے کہتے ہیں کہ تصریہ ایک عیب ہے جس کی وجہ سے مبیع کوواپس کیاجاسکتاہے یہ چیزتو ان کے ہاں متفق علیہ ہے پھرامام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکالے گئے دودھ کے بدلے ایک صاع کھجورواپس کرناضروری ہےخواہ دودھ کم ہویازیادہ بعض مالکیہ کہتے ہیں جوغلہ شہرمیں زیادہ چلتا ہواسکاایک صاع واپس کرناضروری ہے کھجورضروری نہیں، امام ابویوسفؒ کےنزدیک بہرصورت دودھ کی قیمت ہی واپس کی جائے گی (۲) امام ابوحنیفہؒ اورامام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ کوئی ایسا عیب نہیں جس کی وجہ سے مبیع کاواپس کرناجائزہوالبتہ مشتری کومبیع کی قیمت میں جونقصان ہواہے اسکےمطالبےکااختیارہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ۔

جوابات حدیث الباب: (۱) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث چونکہ حدیث ''الخراج بالضمان اور نھی عن بیع الکالی بالکالی'' سے معارض ہے اس لئے منسوخ ہے لیکن یہ جواب محل نظر ہے، کیونکہ صرف احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے حدیث کو چھوڑنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب اللہ اور اجماع وقیاس سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے، جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے تو یہ بات کی آیات سے ثابت ہے کہ ضمان اور تاوان نقصان کے مطابق ہونا چاہیئے مثلاً (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به) (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی علیکم) (جزاء سیئة سیئة مثلها) اور مسئلۃ الباب میں مساوات کی کوئی صورت نہیں ہے، لہذا رد ممتنع ہوگا، اور اجماع یہ ہے کہ ضمان دو قسم کی ہوتی ہے مثلی اور معنوی، جبکہ ایک صاع کھجور نہ تو دودھ کی قیمت ہے اور نہ ہی اس کی مثل ہے۔ واما القیاس فهو اننا ان قلنا بجواز رد المصراة فحکم اللبن مشکل جداً، کیونکہ مشتری نے جو دودھ نکالا ہے اس میں کچھ تو وہ تھا جو سودا کرتے وقت تھنوں میں موجود تھا اور کچھ وہ تھا جو بعد میں پیدا ہوا ہے، اب اگر ہم یوں کہیں کہ مشتری دونوں کی ضمان دے تو اس میں اس کا نقصان ہے کیونکہ اس پر ایسی چیز کی ضمان بھی لازم آئے گی جو خود اس کی ملک میں پیدا ہوئی اور اگر ہم یوں کہیں کہ وہ بالکل ہی قیمت ادا نہ کرے تو اس میں بائع کا نقصان ہے اور اگر ہم اس پر صرف اول کی قیمت واجب کریں تو بے شک یہ عدل کی بات ہوگی، مگر یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کتنا دودھ پہلے تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا، فلما بطلت ھٰذہ الصور الثلٰثۃ امتنع الرد بالعیب ولا سبیل الا الی الرجوع بنقصان القیمۃ۔ علاوہ ازیں حدیث الباب کے الفاظ میں بھی اضطراب ہے کسی روایت میں کچھ ہے اور کسی میں کچھ اور ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث کا ظاہری مضمون مراد نہیں بلکہ اس کا محمل کچھ اور ہے (۲) تو امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث خیار عیب سے متعلق نہیں بلکہ خیار شرط سے متعلق ہے، یعنی اگر مشتری اپنے لئے خیار شرط کو ثابت کرلے تو وہ اس جانور کو مدت خیار میں واپس کرسکے گا باقی ''تصریہ'' کا ذکر محض اس سبب کو بیان کرنے کیلئے ہے جس کی وجہ سے خیار شرط کی ضرورت پڑی اور کھجور یا کسی دوسرے غلے کو ضمان کے طور پر دینا محض صلح کے لئے ہے

قضاء کے طور پر نہیں ہے (۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دیانت پر محمول ہے کیونکہ تصریہ ایک قسم کا دھوکا ہے تو بائع پر اخلاقی طور پر لازم ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کردے، تاکہ بقدر امکان اسکی جبر نقصان کر سکے ۔

(۴) علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ بعض اوقات جھگڑوں کو قضاء کے طور پر نمٹاتے تھے اور بعض اوقات مصالحت کے طور پر ختم فرماتے تھے...... کیونکہ حضور اکرم ﷺ بیک وقت امام بھی تھے مفتی بھی تھے اور امت کے روحانی باپ بھی تھے، تو آپ جو کچھ فرماتے تھے وہ کبھی امام ہونے کی حیثیت سے ہوتا، کبھی شارع ہونے کی حیثیت سے اور کبھی روحانی باپ ہونے کی حیثیت سے ان مختلف حیثیات کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ائمہ کا مسائل میں اختلاف ہوگیا ہے اور حدیث الباب میں جو کچھ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے اپنے منصب امامت کی بنا پر ارشاد فرمایا ہے، لہذا اب بھی اگر امام اس میں مصلحت دیکھے تو وہ یہی فیصلہ کرسکتا ہے اور آپؐ نے یہ حکم نبوت اور رسالت کی حیثیت سے نہیں دیا ہے تاکہ وہ شریعت عامہ اور مؤبدہ بنے ۔

چنانچہ علامہ تقی عثمانی مدظلہ العالی لکھتے ہیں فظاھر الحدیث مشتمل علی جزئین الخ یعنی حدیث دو جزء پر مشتمل ہے ''پہلا یہ کہ مشتری کو تصریہ کے عیب کی وجہ سے خیار حاصل ہوگا اور دوسرا یہ کہ نکالے گئے دودھ کی جگہ کھجوروں کا ایک صاع واپس کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ دونوں جزء میں حدیث پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ اور ابو یوسفؒ جزء اول میں حدیث پر عمل کرتے ہیں اور جزء ثانی میں تاویل کرتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حدیث کے دونوں اجزاء میں تاویل کی ہے اور حدیث پر مطلقاً عمل نہیں کیا، حالانکہ امام صاحب پر یہ الزام غلط ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے لہذا انہوں نے حدیث کا ایسا مفہوم مراد لیا ہے جس سے یہ حدیث ان اصولوں کے مطابق ہوجائے اور خود دوسرے حضرات بھی بعض اوقات ایسا ہی کرتے ہیں مثلاً شرابی کے بارے میں آتا ہے 'فان عاد الرابعة فاقتلوہ'' حالانکہ کوئی بھی

امام چوتھی بار شراب نوشی کی وجہ سے وجوب قتل کا قائل نہیں۔اس کی مثالیں بہت ہیں جو حدیث وفقہ سے ممارست رکھنے والے پر مخفی نہیں اس مسئلہ میں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ ہر مجتہد نے نصوص کی بناپر اجتہاد کیا ہے لہذا ان اہل صلاح وتقوی کے اجتہاد پر ان کو ملامت کا ہدف نہیں بنایا جاسکتا البتہ بعض حنفیہ نے عیسی بن ابان کی طرف ترک روایت کی یہ علت جو بیان کی ہے کہ یہ ابوھریرہؓ کی روایت ہے اور وہ غیر فقیہ ہیں تو یہ دونوں ہی باتیں غلط ہیں نہ ابوھریرہؓ کا غیر فقیہ ہونا صحیح ہے اور نہ عیسی بن ابان کی طرف ایسی بات کی نسبت درست ہے۔ابوھریرہؓ جو زمانہ رسالت کے مفتی ہیں سب کو معلوم ہے نیز یہ حدیث ابوھریرہؓ کے علاوہ بھی صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے (تکملہ فتح الملھم ۱/۳۳۲-۳۴۵)

بیع ملامسۃ، منابذۃ، بیع الحصاۃ: حدیث: عن ابی سعید الخدریؓ قال نھی رسول اللہ ﷺ عن الملامسۃ والمنابذۃ، عرب میں اسلام سے پہلے بیع وشراء کے بہت سے غلط طریقے رائج تھے اسلام نے انکو ممنوع قرار دیا، ان معاملات میں سے ایک ملامسہ ہے۔ہم ایک دوسرے کو چھونا اسکی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) بائع کہے میں یہ سامان تیرے ہاتھ اتنے میں فروخت کرتا ہوں سو جب میں تجھکو چھوؤں یا ہاتھ لگاؤں تو بیع واجب ہے (طحاوی) (۲) ایک دوسرے سے کہے کہ جب تو نے میرا یا میں نے تیرا کپڑا چھویا تو بیع واجب ہوگئی (مغرب) (۳) کپڑا لپٹا ہوا ہو اور بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمکو یہ کپڑا اتنی قیمت میں دیا بشرطیکہ تمہارا اسکو چھو لینا دیکھنے کے قائم مقام ہو جائے دیکھنے کے بعد تمکو اختیار نہ ہوگا (۴) بغیر ایجاب وقبول محض چھونے ہی کو بیع قرار دیا جائے (۵) اسکی تفسیر حدیث میں اسطرح آئی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کے کپڑے کو دن یا رات میں صرف ہاتھ سے چھولے اور اسے کھول کر نہ دیکھے اور اسکا یہ چھونا بیع کیلئے ہو، اب بھی بڑے شہروں میں اس نامعقول بیع کا رواج ہے کہ دکان پر چیزیں پھیلی ہوئی ہیں خریدار نے جس چیز پر ہاتھ لگادیا وہ بک گئی، الٹ پلٹ کر دیکھنے کی اجازت نہیں، اس بیع میں اکثر دھوکا ہوتا ہے خریدار نقصان اٹھاتا ہے کہ چیز کا ظاہر اچھا ہوتا ہے اور اندر خراب۔

منابذۃ یہ نبذ سے ہے بم پھینکنا اسکی بھی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) حدیث میں آتا ہے کہ بائع اپنے کپڑے کو دوسرے کی طرف پھینکدے اسطرح بغیر دیکھے اور بغیر رضامندی کے بیع ہوجائے (۲) پھینک دینے کے بعد خیار مجلس وغیرہ ختم کردیا جائے (۳) بغیر ایجاب وقبول کے فقط پھینک دینے سے بیع لازم ہوجائے (۴) بائع یا مشتری کہے کہ جب میں کنکری ماروں بیع لازم ہوجائیگی، گویا ایجاب وقبول کا اظہار کنکری پھینکنے سے کیا جائے (۵) بائع مشتری کو کہے تم کنکری پھینکو جس مبیع پر کنکری واقع ہووہ اتنے ثمن سے تمہاری ہوگی (۶) یا اسکے برعکس بائع کہے کہ میں دور سے کنکری پھینکتا ہوں جہاں کنکری گرے وہاں تک تمہاری زمین ہے (۷) مشتری کہے کہ میں کنکری پھینکتا ہوں جہاں جاکر کنکری گرے وہاں تک اتنی قیمت پر میری زمین ہوگی، اخری پانچ صورتوں کو بیع الحصاۃ اور بیع بالقاء الحجر بھی کہا جاتا ہے۔ بہرحال یہ سب صورتیں شرعاً ناجائز اور حرام ہیں کیونکہ اس میں قمار، دھوکا اور فریب ہے، نیز ثمن یا مبیع مجہول ہے، وبالجملہ فالقدر المشترک فی ھذہ التفاسیر کلھا ھو الغرر وعدم النظر فی المبیع اوالالزام علی الاخر مالم یرض بہ ولذالک حرمت ھذہ البیوع کلھا وکان بیع المنابذۃ من بیوع الجاھلیۃ (تکملۃ فتح الملھم ج ۱ ص ۳۱۴)

قولہ اشتمال الصماء واحتباء ہ بثوبہ ان دونوں کی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۴ ص ۴۲۶ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن ابن عمرؓ قال نھی النبی ﷺ عن بیع الحبلۃ۔

حَبَل بفتح الحاء والباء مصدر بمعنی اسم مفعول یعنی جنا ہوا بچہ اور حبلۃ سے مراد بھی بچہ یعنی جانور کے حمل کے حمل کو بیچنا، مثلاً ایک اونٹنی کے پیٹ میں بچہ ہے اب اسکا مالک اسطرح مشتری سے معاملہ کرے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچی پیدا ہوگی اور وہ بچی اونٹنی ہوکر جو بچہ دیگی میں اسکی بیع کرتا ہوں یہ بالاجماع حرام ہے، کیونکہ یہ بیع معدوم ہے، حمل زندہ رہنے نہ رہنے میں شک ہے اور یہ بیع ''لاتبع مالیس عندک'' (الحدیث) سے حرام ہے نیز اس میں دھوکا ہے لہذا یہ ''نھی رسول اللہ عن بیع الغرر'' میں داخل ہے (۲) حبل سے مراد بچہ اور حبلۃ یہ حابل کی جمع ہے بم

حاملہ جانور یعنی حاملہ جانور کے بچہ کو بیچنا مثلاً ایک گائے حاملہ ہے اسکو اسطرح بیچنا کہ جب یہ گائے بچہ دے تو یہ بچہ مشتری کا ہوگا جو ابھی اسکے پیٹ میں ہے یہ بھی بالاجماع حرام ہے (۳) کوئی چیز فروخت کرے اور کسی جانور کے وضع حمل کو ادائیگی قیمت مبیع کا میعاد مقرر کرے، یہ شافعیؒ اور مالکؒ سے منقول ہے اور پہلا قول ابوحنیفہؒ اور احمدؒ سے منقول ہے (۴) فلاں اونٹنی کا حمل جب بڑا ہوکر حاملہ ہوگا پھر وہ بچہ دیگا تو اسوقت مبیع کی قیمت ادا کرونگا، یعنی وضع حمل حمل حاملہ کو اجل مقرر کرنا یہ دونوں صورتیں بھی بالاجماع حرام ہیں کیونکہ ان میں اجل مجہول ہے، والظاهر ان جميع هذه التفاسير صحيحة والبيع بها كان متعارفا في الجاهلية نهى عنها النبي ﷺ اما لجهالة الاجل اولجهالة المبيع (تكملة فتح الملهم ج ١ ص ٣٢١ . ٣٣٢)

<u>حدیث:</u> عنه قال نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل "رسول اللہ ﷺ نے نر کو مادہ پر جفتی دیکر اجرت لینے سے منع فرمایا یعنی یہاں مضاف محذوف ہے ای اجرة عسب الفحل، عرب میں اس کا رواج عام تھا اب بھی اس کا رواج ہمارے ممالک میں عام ہے (۱) جمہور علماءؒ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے (۲) بعض حنابلہ اور امام مالکؒ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ حدیث باب کو کراھتہ تنزیہی پر حمل کرتے ہیں ۔

<u>دلائل جمہور:</u> (۱) حدیث الباب (۲) اسطرح اکثر صحابہؓ کرام کی رائی بھی اس کی ممانعت پر ہے (۳) قال عليه السلام ان من السحت عسب التيس ، والمراد به اخذ الاجرة (۴) جفتی کے اندر یہ ضروری نہیں کہ حمل ٹھہر ہی جائے بلکہ اس میں ماء خسیس کا بیچنا لازم آتا ہے

<u>دلیل بعض حنابلہ ومالکیہ:</u> وہ فرماتے ہیں اگر اسکو ممنوع قرار دیا جائے تو نسل جانور منقطع ہوجائیگی ۔

<u>جوابات:</u> (۱) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں انکا قیاس غیر معتبر ہے اور ابقاء نسل کیلئے اجارہ کی ضرورت نہیں بلکہ عاریت ہی کافی ہے، عاریۃً دینے کے بعد اگر مادہ کا مالک اپنی طرف سے اسے کچھ بطریق انعام دے تو اسکو قبول کرلینا درست ہے اور عام طور پر دیہات راستہ وغیرہ میں حاصل ہوجاتی ہے ۔

حدیث: وعنه نهى رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء وهذا الحديث يدل بظاهره الخ یعنی ظاہر حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پانی کا بیچنا مطلقاً ناجائز ہے محلی میں ابن حزم اور نیل الاوطار میں شوکانی کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے لیکن سلف میں حدیث کو مطلق منع پر حمل کرنے والا کوئی نظر نہیں آتا کیونکہ گڑھے اور برتنوں میں محفوظ کیا ہوا پانی بالاجماع شخصی ملکیت ہے سو اسے بیچنا جائز ہوگا لہذا حدیث میں پانی سے مراد نہروں اور سمندروں کا پانی ہے جہاں کسی کی ملکیت نہیں اسطرح پانی تین قسم کے ہونگے (۱) ماءالانہار والبحار جو کسی کی ملکیت نہیں وہ مباح عام ہے اس سے کسی کو روکنا ممنوع ہوگا (۲) ماء محرز (کسی ظرف میں جمع کردہ پانی) ہمارے زمانے میں ٹیوب ویل اسی حکم میں ہوگا کیونکہ یہ شخصی ملکیت ہے اسے صرف مضطر کو بلا قیمت دینا ضروری ہوگا (۳) اراضی مملوکہ یا غیر مملوکہ میں موجود حوض، کنواں اور چشمہ وغیرہ کا پانی اس میں اختلاف ہے بعض شافعیہ کے نزدیک یہ ماء محرز کے حکم میں مملوک ہے یہ قول یحیٰ اور مؤید باللہ کا ہے حنفیہ اور اکثر شافعیہ کا قول یہ ہے کہ وہ ملک نہیں بلکہ حق ہے كما فى نيل الاوطار ۲۵۹/۵،

اور حق ہونے کی معنی یہ ہیں کہ صاحب الماء استعمال کے لئے غیر سے زیادہ حق دار ہے مگر اپنی حاجت سے زائد غیر کو ضرورت پر دینا واجب ہوگا (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ج ١ ص ٥٢٤.٥٢٥)

حدیث: عن ابى هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ لايباع فضل الماء ليباع به الكلأ "اپنی ضرورت سے زائد پانی نہ بیچنا چاہیئے، کیونکہ اس سے گھاس بیچنا لازم آتا ہے" اسکی صورت بعض نے اسطرح بیان کی مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے پانی کے گرد اپنے جانوروں کو چرائے اور ظاہر ہے کہ وہ جانور چرنے کے بعد پانی ضرور پئیں گے، لیکن چونکہ پانی کا مالک کسی دوسرے کے جانورں کو بلا قیمت پانی پینے نہیں دیتا اسلئے لامحالہ وہ شخص مجبور ہوگا کہ اس سے پانی خریدے اور اپنے جانوروں کو پلائے، اسطرح پانی کا بیچنا دراصل گھاس کا بیچنا ہوگا اور یہ معلوم ہی ہے کہ گھاس کا بیچنا جائز نہیں (مظاہر حق) علامہ خطابیؒ نے اس کی صورت یہ بتائی کہ کوئی آدمی ارض موات یعنی بنجر زمین میں کنواں کھود کر مالک بن گیا اور اس کے اردگرد بنجر زمین میں گھاس ہے اور اس کنواں کے علاوہ وہاں کوئی پانی نہیں اگر کنواں والا پانی نہ دیتے مویشی والے

اس سرکاری زمین پر جو بنجر پڑی ہوئی ہے جانور نہیں چرا سکتے، اب کنواں والا پانی کے بہانہ سے چراگاہ کی گھاس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے، اس لئے اس کو زائد پانی نہ روکنے کے لئے کہا گیا کیونکہ اس سے گھاس کا روکنا لازم آتا ہے جو سب کے لئے مباح ہے، ائمہ ثلثہ اسکو نہی تحریمی قرار دیتے ہیں اور دوسرے علماء اس کو من باب المعروف والاحسان والمروّۃ قرار دیتے ہیں، کیونکہ کوئی آدمی اگر طیب خاطر سے اپنا مال نہ دے تو اسکو جبراً نہ لینا چاہئیے (راجع تکملة فتح الملهم ۵۲۳/۱) ہاں اگر بنجر زمین نہ ہو بلکہ اپنی زمین کی کھڑی گھاس اور کاٹی ہوئی گھاس ہو تو اسکی بیع تو جائز ہے (التعلیق ۳۲۴/۳، مرقاۃ وغیرہ)

حدیث :. عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ نهی عن بیع الکالی بالکالی۔

کالی یہ کلأ سے ماخوذ ہے بمعنی تاخیر، ادھار، مہلت، حفاظت، کما قال اللہ تعالیٰ قل من یکلؤکم باللیل، اس بیع کی چند صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس بیع کے وقت نہ قیمت دیجائے نہ مبیع پر قبضہ ہو، یہ ناجائز ہے، کیونکہ جواز بیع کیلئے کم از کم ایک طرف فی الحال قبضہ ضروری ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مثلاً عمرو کے پاس زید کا ایک کپڑا قرض ہے اور عمرو ہی کے ذمہ بکر کے دس ٹاکے ہیں اب زید بکر سے یہ کہے کہ میں تیرے دس ٹاکے کے عوض اپنا وہ کپڑا فروخت کرتا ہوں جو میرا عمرو کے پاس ہے اب تو مجھ سے ٹاکے نہ مانگنا بلکہ ان کے عوض عمرو سے روپیہ وصول کر لینا، بکر کہے مجھے قبول ہے، یہ بیع مالم یقبض ہے اسلئے ممنوع ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کسی سے کوئی چیز ادھار پر خریدے جب اس ادھار کی مدت ختم ہو تو تاجر مشتری سے قیمت کا تقاضا کرے، لیکن وہ قیمت ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو تاجر سے کہے کہ اس چیز کو ایک اور مدت کیلئے کچھ زیادہ قیمت پر فروخت کردو تاجر کہے کہ منظور ہے، حالانکہ اس چیز پر قبضہ نہیں کیا گیا یہ بھی ممنوع ہے۔

حدیث: عن عمرو بن شعیبؓ ...... قال نهی رسول اللہ ﷺ عن بیع العربان

عُربان کی اور چند لغات ہیں عربون، اربان، اُربون، اسکی صورت یہ ہے کہ مشتری کے ساتھ بھاؤ طے ہوتے وقت دو چار درہم بائع کو اس شرط پر دیدے کہ اگر وہ مال تاریخ معین میں پوری رقم دیکر نہ لے تو یہ رقم ضبط ہے جیسا کہ آجکل یہ عام رواج ہے اسکے متعلق اختلاف ہے:۔

مذاہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ۔
دلیل احمدؒ: روی عن ابن عمرؓ انہ اجازہ ۔
دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) حدیث الباب (۲) کیونکہ اس میں شرط فاسد ہے اور غرر بھی ہے اور باری تعالیٰ کا قول ولاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل کے تحت یہ بیع بھی داخل ہے۔
جواب: اثر ابن عمرؓ منقطع ہے لہذا یہ قابل احتجاج نہیں ۔
حدیث: وعن علی قال نهی رسول الله ﷺ عن بیع المضطر وعن بیع الغرر......

وقد فسره ابن الاثیر فی جامع الاصول ۱/۵۲۷ بقوله الغرر ما له ظاهر توثره وباطن تکرهه فظاهره یغر المشتری وباطنه مجهول وقدوردت فی الاحادیث والأثار امثلة کثیرة من بیع الغرر ۔ یعنی غرر یہ ہے کہ کسی چیز کا ظاہر متاثر کن ہو لیکن اس کا باطن قابل نفرت ہو، مشتری اسکے ظاہر کو دیکھ کر دھوکا کھا جاتا ہے جبکہ اسکا باطن مجہول ہوتا ہے، مثلا مغرور غلام، بھاگے ہوئے اونٹ، جانور کے پیٹ میں حمل، تھنوں میں دودھ، دریا میں مچھلی اور فضا میں پرندہ فروخت کرنا یہ سب بیع الغرر میں شامل ہیں والجامع الذی یجمع هذه البیوع کلها اما جهالة المبیع او عدم قدرة البائع علی تسلیمه او کون المبیع علی خطر . یعنی مذکورہ تمام صورتوں کی جامع تعبیر یا تو (۱) جہالت مبیع ہے یا (۲) بائع کا تسلیم مبیع پر قادر نہ ہونا یا (۳) مبیع کا وجود زیر خطر ہونا البتہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جن اشیاء میں قلیل سا غرر ہو ان کا بوقت ضرورت فروخت کرنا جائز ہے، اور اس پر اہل اسلام کا اجماع ہے ۔

حضرت مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں کہ آج کے زمانے میں اس اصول سے کئی مسائل حل ہو سکتے ہیں کیونکہ بڑے ہوٹلوں میں بڑے بڑے برتنوں میں کھانا رکھ دیا جاتا ہے اور مشتری کو اختیار دے دیا جاتا ہے کہ وہ جونسا کھانا جتنا چاہے کھالے، جبکہ کھانے میں کمی بیشی کے باوجود ایک طے شدہ ثمن لیا جاتا ہے۔ فالقیاس ان لایجوز البیع لجهالة الاطعمة المبیعة وقدرها، ولکنه یجوز لان الجهالة یسیرة غیر مفضیة الی النزاع، وقد جری بها العرف والتعامل .

یونہی آجکل ٹیکسی کرائے پر لی جاتی ہے، ابتداء میں نہ اجرت کا تعین کیا جاتا ہے اور نہ ہی سفر کی مسافت معلوم ہوتی ہے، جہالت کے باوجود میٹر پر اعتماد کرتے ہوئے اس اجارہ کو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

حدیث: عن ابی ہریرۃ ؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیعتین فی بیعۃ، ایک معاملہ ختم ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ شروع کرنے کو بیعتین فی بیعۃ کہا جاتا ہے، امام ترمذیؒ اسکی تفسیر اسطرح کرتے ہیں ابیعک ھذا الثوب بنقد بعشرۃ وبنسیئۃ بعشرین "بائع کہے کہ یہ کپڑا بطور نقد دس ٹاکے میں اور بطور ادھار بیس ٹاکے میں بیچتا ہوں" اسکی دو صورتیں ہیں کہ خریدار کسی ایک جانب کو متعین کرے یا نہ کرے، اگر متعین کرے تو صحیح ہے اگر متعین نہ کرے تو بالاجماع ناجائز ہے کیونکہ ثمن مجہول ہے یہ معلوم نہیں کہ کپڑے کا ثمن دس ٹاکے ہیں یا بیس ٹاکے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں یہ غلام دس ہزار ٹاکے میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم اپنی فلاں چیز ہزار ٹاکے میں بیچو یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ یہاں ایک ایسی شرط لگائی گئی جو تقاضائے عقد کے منافی ہے جو مفسد عقد ہے، نیز ایک معاملہ تام ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ کرلیا جو ناجائز ہے یہ تفسیر ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ سے منقول ہے، تیسری تفسیر یہ ہے کہ بائع اور مشتری آپس میں بیع سلم کریں بائع کہے کہ نقد ایک ہزار ٹاکے کے بدلہ میں ایک مہینہ کے بعد بیس من چاول دونگا جب مدت معین گزر گئی وہ چاول نہ دے سکا اس پر دوسرا عاقد کہے کہ اب تو مجھے بیس من چاول کے بجائے بعد کے مہینہ میں تیس من چاول دیدینا اس میں بیع ثانی بیع اول میں داخل کی گئی لہذا بیع ثانی فاسد ہوگی (ہدایہ۳/۴۳ بذل المجہود۴/۲۸۸ وغیرہ)

حدیث: عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لایحل سلف ولابیع "قرض اور بیع حلال نہیں" اسکا مطلب یہ ہے کہ قرض اور بیع دو الگ الگ معاملوں کو ایک دوسرے کے ساتھ منسلک نہ کرنا چاہیئے، مثلاً بائع مشتری سے کہے میں تیرے ہاتھ یہ چیز سو ٹاکے کے عوض فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تو مجھے دس ٹاکے قرض دے یا کوئی شخص کسی کو قرض دے، کیونکہ کل قرض جر نفعا فھو ربوا کے اندر یہ داخل ہوگیا، یا (۳) یہ کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع سلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپیہ لے لو اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا اور ساتھ اس سے یہ بھی

کہد یا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کر سکے تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سودس روپیہ میں فروخت کردی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سودس روپیہ ادا کروگے یہ بھی ناجائز ہے اس لئے یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے (درس ترمذی ۴/ ۱۰۷)

قوله ولاشرطان فی بیع ''بیع میں دوشرطیں کرنی درست نہیں'' (۱) اسکا مطلب یہ ہے کہ ایک بیع میں دو بیع نہ کرے کما مر انفا (۲) بعض نے کہا یہ جملہ پہلے جملہ کی تفسیر ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے وہ یہ کہ بائع مبیع مشتری کے حوالے کرے گا اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگادی تو پھر دوشرطیں ہو جائیں گی جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔ بیع بالشرط کی تفصیل آئندہ حدیث میں آرہی ہے۔

حدیث: **وعن انس ان رسول الله ﷺ باع حلسا وقدحا فقال النبی ﷺ من یزید علی درهم**

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف

نیلام کے بارے میں تین مذاہب ہیں (۱) ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں یہ بیع مطلقا جائز نہیں (۲) امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راھویہؒ غنائم اور مواریث میں بیع من یزید کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے علاوہ میں ناجائز کہتے ہیں (۳) جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ مطلقا اس بیع کو جائز کہتے ہیں۔

دلیل ابراہیمؒ: **(۱) عن ابی هریرةؓ ان رسول الله ﷺ قال لایسم المسلم علی سوم اخیه (مسلم) (۲) عن سفیان بن وهب سمعت النبی ﷺ ینهی عن بیع المزایدة.**

دلائل اوزاعیؒ واسحاقؒ: **(۱) عن ابی هریرةؓ لایسم المسلم علی سوم اخیه (مسلم) (۲) عن ابن عمرؓ نهی رسول الله ﷺ ان یبیع احدکم علی بیع احد حتی یذر الا الغنائم والمواریث (دارقطنی، مسنداحمد، معجم اوسط للطبرانی)۔**

دلائل جمہور: **(۱) حدیث الباب (۲) ومما یدل علی جواز المزایدة احادیث تحریم النجش**

جوابات: (۱) واما حدیث "لایسم المسلم علی سوم اخیہ" فلاحجة فیہ یعنی حدیث میں مطلق مزایدہ سے روکنے والوں کی کوئی حجت نہیں (۲) تحریم نجش کی احادیث خود جوازِ مزایدہ پردال ہیں کیونکہ ان میں غرر والے مزایدہ سے منع وارد ہوا جس سے بے غرر مزایدہ کی اجازت معلوم ہوتی ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نہی کا مقصد استقرار ثمن اور عاقدین ایک دوسری کی طرف جھک جانے کے بعد ایسا کرنا ناجائز ہے اور مزایدہ میں تو استقرار ثمن اور بائع مشتری کے طرف جھک نے سے پہلے کا معاملہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بائع سابق بھاؤ پر راضی نہیں (۳) حدیث "نہی عن بیع المزایدہ" کی سند میں بھی ضعف ہے کیونکہ اس میں ابن لہیعہ ہے (۴) حدیث ابن عمر کی سند میں بھی ابن لہیعہ اور واقدی ہیں۔ (راجع تکملة فتح الملهم ۱/۳۲۵،۳۲۶)

باب الفصل الاول

مسئلہ تأبیر نخل: حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من ابتاع نخلا بعد ان توبر فثمر تها للبائع: تأبیر کے معنی ہے نر کھجور کے شگوفے مادہ درخت کے شگوفے میں ڈالنا تاکہ بحکم ربانی پھل اچھے اور زیادہ آئیں، یہاں مراد تأبیر کے بعد پھل لگ جانا ہے جیسا کہ یہ اگلے مضمون سے ظاہر ہوتا ہے اگر تأبیر ہو چکی ہے، مگر ابھی پھل نہیں لگے تو یہ حکم نہیں، الحاصل یہاں پھل والا درخت مراد ہے۔

مذاہب: (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور فقہاء حجازیین کے نزدیک اگر نخل مؤبر کو فروخت کیا جائے تو اسکا ثمر بائع ہی کو ملے گا، ہاں اگر مشتری ثمر وغیرہ کی شرط لگائے تو وہ اسکا ہوگا اور اگر غیر مؤبر ہو تو ثمر مشتری کا ہوگا، مگر یہ کہ بائع ثمر کا استثناء کرے تو پھر وہ بائع کا ہوگا۔

(۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، اوزاعیؒ، فقہاء اہل کوفہ اور جمہور اہل علم کے نزدیک نخل چاہے مؤبر ہو یا غیر مؤبر ثمر ہر حالت میں بائع ہی کیلئے ہوگا، ہاں اگر مشتری درخت مع ثمر خریدنے کی شرط لگائے تو پھل بھی مشتری کا ہوگا (۳) ابن ابی لیلیؒ اور بعض محدثین کے نزدیک پھل ہر حالت میں مشتری ہی کیلئے ہوگا خواہ عمل تأبیر کے قبل بیع وشرا ہو یا عمل تأبیر کے بعد۔

دلیل ائمہ ثلثہ: حدیث الباب۔

دلائل احناف اور فقہاء اہل کوفہ: (۱) عن النبی ﷺ قال من اشتری ارضا فیھا نخل فالثمر للبائع الا ان یشترط المبتاع (کتاب الآثار لمحمدؒ) حدیث مذکور عام ہے جس میں مؤبر اور غیر مؤبر کی کوئی تفریق نہیں بلکہ یہ فرمایا گیا کہ ہر حالت میں پھل بائع ہی کیلئے ہوگا (۲) جو چیز مبیع سے منفصل ہو، یا متصل ہو لیکن للبیع نہو بلکہ للقطع ہو وہ بغیر تصریح کے مبیع کے اندر داخل نہیں ہوتی مثلا بائع اگر زمین فروخت کرے تو کھیتی بالاجماع بائع ہی کو ہوتی ہے ایسے ہی کھجور کا ثمر بھی بائع ہی کیلئے ہونا چاہیئے۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلٰثہ نے حدیث الباب کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو عند الاحناف قابل حجت نہیں (۲) علامہ طیبیؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حدیث الباب میں تأبیر ظہور ثمر سے کنایہ ہے اگر کسی نے درخت پر پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیچدیا تو پھل مشتری کا ہوگا اور اگر پھل ظاہر ہونے کے بعد بیچا تو پھل بائع کیلئے ہوگا، مگر اس صورت میں کہ جب مشتری کوئی شرط لگائے، لہذا یہ حدیث احناف کے خلاف نہیں (عرف الشذی ۳۹۱، بذل المجھود ۴/ ۲۶۷، تعلیق الصبیح ۳/ ۳۳۱ وغیرہ)

باب الفصل الأول

حدیث: عن جابرؓ...... ثم قال بعنیه بأوقیة قال فبعته، اوقیۃ بضم الف، یا بفتح الف بمعنی چالیس درہم کا سکہ جمع اواقی جیسے اعجوبۃ کی جمع اعاجیب ہے وقیہ بغیر الف بھی کبھی اوقیۃ کا ہم معنی ہوتا ہے اور کبھی سات مثقال کا ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صاحب مال کو مال فروخت کرنے کیلئے رغبت دلانا جائز ہے۔

قوله فاستثنیت حملانه الی اھلی "لیکن میں اپنے گھر تک اسی اونٹ پر سواری کو مستثنیٰ کرتا ہوں یعنی اس اونٹ کو آپ کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ بیچتا ہوں کہ مدینہ تک اسی اونٹ پر سوار ہو کر چلوں گا یا اپنا سامان لاد کر لے چلونگا۔

بیع بالشرط اور مذاہب ائمہ: (۱) فقہاء متقدمین میں سے علامہ ابن شبرمۃ کے نزدیک بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، لہذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد

کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہو جائے گی نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی (۲) امام ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک بیع کے اندر اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے تو وہ شرط فاسد ہو جاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتی لہذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی (۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عقد کے اندر ایک شرط لگانا جائز ہے البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں ہے (۴) امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک مطلقا شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، لیکن ان تینوں اماموں کے آپس میں تھوڑا تھوڑا اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک وہ شرط جو مناسب عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہو چکی ہو تو جائز ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک متعارف شرط لگانا جائز نہیں ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، جب تک وہ شرط مناقض عقد نہ ہو، حدیث جابرؓ کی شرح کرتے ہوئے علامہ تقی عثمانی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں

وان من اهم المسائل الفقهية التى تتعلق بهذا الحديث مسئلة الشرط فى البيع الخ یعنی اس حدیث سے متعلق اہم ترین مسئلہ بیع میں شرط کا مسئلہ ہے چونکہ یہ مسئلہ ہمارے زمانے میں بڑی اہمیت حاصل کر چکی اسلئے ہم نے مسئلہ کی قدرے تشریح اور مذاہب فقہ کی ایسی تفصیل کا ارادہ کیا جس سے مسئلہ کے تمام گوشے واضح ہو جائیں اس مقام پر جان لینا چاہئے کہ یہاں شرط سے مراد عقد سے ملنے والی ایسی شرط ہے جو عقد سے ملائی تو جارہی ہے مگر وہ نفس عقد میں داخل نہ تھی اب اگر وہ چیز فی نفسہ حرام ہو یا اس کے وجود میں کوئی غرر ہو تو اس کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں البتہ اصل چیز میں حرمت یا غرر موجود ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے ابن حزمؒ اور ظاہریہ نے اسے مطلقا ناجائز اور مفسد بیع قرار دیا، ابن شبرمہؒ نے مطلقا یعنی بیع اور شرط دونوں کو جائز کہا، ابن ابی لیلیٰؒ نے بیع جائز اور شرط کو ناجائز کہا" کذا فی المحلی ۴۱۲-۴۱۵ اور مصنف عبدالرزاق کی تخریج کے مطابق ابراہیم نخعی کا بھی یہی مذہب ہے البتہ ائمہ اربعہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا بیان ضروری ہے مذہب حنفیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وہ شرط عقد کا مقتضا یا ملائم ومناسب یا ایسی ہو جس پر تعامل ہے تو یہ شرط جائز ہے مفسد بیع نہیں شافعیہ کے مذھب حنفیہ سے قریب ہے دونوں میں اتنا فرق ہے کہ حنفیہ ایسی شرط کو بھی جائز کہتے ہیں جس کا بین الناس تعامل ہو اور شافعیہ اس کو نہیں مانتے مذاہب کا یہ بیان اوپر منقول ہوا (راجع له مغنى لابن قدامه ۲۴۹/۴).

دلیل ابن شبرمہؒ: حدیث الباب ۔

دلیل ابن ابی لیلیؒ: عن عائشة ام المومنينؓ ان رسول الله ﷺ قال اشترى بريرة واشترطى لهم الولاء .

دلیل احمدؒ: عن عبدالله بن عمرو ان رسول الله ﷺ قال لايحل سلف وبيع ولاشرطان فى بيع ، رواه الترمذى .

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدثنا عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان سول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط .

جواب حدیث بریرہؓ: قال العلامة تقى العثمانى : ان الشرط الفاسد الذى يفسد به البيع هو ما كان وفاء ه فى اختيار العبدالخ یعنی مفسدِ بیع وہ شرط ہے جس کو پورا کرنا بندہ کے اختیار میں ہو اگر ایسی شرط ہو جسے پورا کرنا شرعاً وعقلاً انسانی اختیار سے خارج ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی اور ولاء چونکہ وہ حق ہے جو شرعاً صرف معتق ہی کیلئے ثابت ہے سو اس کی شرط بائع کیلئے ایسی چیز ہے جسے پورا کرنا مشتری کے اختیار میں نہیں لہذا شرط ملغی اور بیع نافذ ہوگی

جواب حدیث ولاشرطان فی بیع: ان معنى الشرطين فى البيع هو البيع والشرط لان البيع نفسه شرط الخ حدیث میں شرطان فی البیع سے مراد بیع وشرط ہے کیونکہ بیع خود ایک شرط ہے جب اس میں دوسری شرط لگائی گئی تو دو شرطیں ہوئیں ایک تو بیع خود دوسری کوئی اور شرط۔

جوابات حدیث جابرؓ: واما حديث جابر فخلاصة الكلام فى هذا الحديث ان هذه القصة قدرويت بالفاظ مختلفةالخ یعنی الفاظ حدیث مختلف ہیں کہیں رکوب کا شرط ہونا معلوم ہو رہا کہیں شرط نہ ہونا اور بیع مطلقاً واقع ہو جانا پھر یہاں رسول ﷺ نے بصورت بیع نہیں بلکہ تبرع کے طور پر دیا تھا مسند احمد ۳/۳۱۴ کی روایت سے اغلب یہی نظر آرہا ہے اسلئے مسئلۃ الباب میں اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ یہ اصلاً بیوع سے متعلق ہی نہیں

خلاصہ یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد میں نہیں تھی بلکہ عقد ہو جانے کے بعد محض ایک وعدہ تھا، یا یہ ایک وقتی رعایت تھی جو حضرت جابرؓ کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بیع محض صوری تھی اس سے اصل مقصد احسان کرنا تھا۔ (تکملة فتح الملهم ۱/ ۶۲۸-۶۳۶)

حدیث: عن عبد الله بن مسعودؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا اختلف البیعان فالقول قول البائع والمبتاع بالخیار بائع اور مشتری قیمت کی مقدار یا خیار شرط یا ادھار قیمت کی مدت یا بیع کی صفت وغیرہ میں اختلاف کریں اور کوئی گواہ بھی نہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ مبیع موجود ہو (۲) یہ کہ مبیع ہلاک ہو چکا ہو، ان دونوں صورتوں میں (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور محمدؒ کے نزدیک بائع کا قول معتبر ہوگا یعنی اگر وہ قسم کھالے تو مشتری سے کہا جائیگا یا تو بائع کی بات مان لے ورنہ اپنے قول پر حلف کر کے انکار کر دے اسکے بعد اگر ایک دوسرے کے قول پر راضی ہو جائے فبہا، ورنہ قاضی بیع کو فسخ کردیگا مبیع یا قیمت کو بائع کی سپرد کردیجائیگی (۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، مالکؒ کے نزدیک مبیع موجود ہونیکی صورت میں یہی حکم ہوگا لیکن مبیع ہلاک ہونیکی صورت میں تحالف نہ ہوگا بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب، کیونکہ اسمیں مبیع کے موجود اور ہلاک ہونیکی کوئی قید نہیں بلکہ مطلقا بائع کا قول معتبر ہونیکا ذکر ہے۔

دلیل حنفیہ ومالکیہ: (۱) قال النبی ﷺ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر ۔ یہ نہایت قوی حدیث ہے، اسکا مطلب یہ ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہے اگر وہ پیش نہ کر سکے تو مدعیٰ علیہ سے قسم لیجائے، پس مذکورہ قیمت کی مقدار کی صورت میں بائع زیادت کا مدعی ہے اور مشتری منکر ہے، اسلئے مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا اسطرح قیمت اور خیار شرط کے اختلاف میں بھی اس حدیث پر عمل کیا جائیگا (۲) نیز ابن مسعودؓ کی حدیث مذکور کے بعض طرق میں ایسا ہے اذا اختلف البیعان والسلعة قائمة ولا بینة لأحد هما تحالفا وترادا (دارمی، ابن ماجہ) نیز ابن ماجہ کی روایت میں یترادان البیع کا لفظ ہے جسکا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کیطرف سے واپسی ہونا چاہیئے اور یہ وجود مبیع کا مستلزم ہے لہذا مبیع موجود ہونیکی صورت میں تحالف کا حکم ہوگا اور موجود نہ ہونیکی صورت میں مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا۔

جواب: حدیث الباب، جو مطلق ہے اسکو مقید پر حمل کرنا چاہیئے (ہدایہ ۱۹۳/۳، بذل ۲۸۹/۴ وغیرہ)

باب السلم والرھن

سلم بفتحتین اسلم فعل کا اسم مصدر ہے بم سپردگی کبھی اسکے معنی سلف بمعنی قرض کے بھی آتے ہیں۔ اصطلاح میں سلم کہا جاتا ہے بیع الأجل بالعاجل یعنی ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو، مشتری کو رب السلم بائع کو مسلم الیہ، قیمت کو رأس المال، مبیع کو مسلم فیہ کہتے ہیں، اگر چہ یہ بیع معدوم ہے لیکن شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے متعدد شرائط کے ساتھ اسکو جائز رکھا ہے، قران وحدیث اور اجماع سے اسکا جواز ثابت ہے، چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں اشھد ان السلف المضمون الی اجل مسمی قد احله الله فی الکتاب واذن فیه قال الله تعالی یا ایها الذین امنوا اذاتداینتم بدین الیٰ اجل مسمی فاکتبوه (مستدرک، مسند شافعیؒ، طبرانی، ابن ابی شیبہ) یہ حدیث شرط شیخین پر صحیح ہے (۲) نهی النبی ﷺ عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم ، اسکی صحت کیلئے کچھ ایسی قیود لگائی گئی ہیں کہ یہ شئی معدوم کالموجود ہو جائے مثلاً (۱) سلم ان چیزوں میں ہو جنکی صفت اور مقدار پوری طرح معلوم ہو سکے جیسے گیہوں وغیرہ (۲) جنس معلوم ہو، نوع معلوم ہو، ادائیگی کی جگہ معلوم ہو، مجلس عقد میں قبضہ ہو اور کیل، وزن اور اجل معلوم ہونگی شرائط خود احادیث میں صریح موجود ہے اسمیں اور بھی متعدد شرائط ہیں اسکی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے، الرھن اسکے معنی حبس یعنی روکنا کمافی قولہ تعالےٰ کل نفس بما کسبت رھینۃ ای ممنوعۃ ، شریعت میں رہن یہ ہے کہ کسی کے حق کیوجہ سے انسان اپنی کوئی چیز حقدار کے پاس رکھ دے جب وہ حقدار کا حق ادا کردے تو اس سے اپنی چیز واپس لے لے، رہن کا ثبوت باری تعالیٰ کی قول میں ہے فرھان مقبوضة (الآیة) اسطرح حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک یہودی سے قرض لیا تھا اور اپنی زرہ اسکے پاس رہن رکھا، یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ کی وفات تک وہ زرہ اسکے پاس رہی جسکو آخر میں صدیق اکبرؓ نے چھڑوایا تھا (متفق علیہ)

حدیث : عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الظھر یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا ، رسول اللہؐ نے فرمایا سواری جب گروی ہو تو اسکے خرچ کے عوض اس سے سواری کا کام لیا جاسکتا ہے مرہون بمعنی گروی رکھی ہوئی چیز، راہن بمعنی گروی رکھنے والا، مرتہن وہ شخص جسکے پاس گروی رکھا جائے، اب شئی مرہون سے مرتہن نفع حاصل کرسکتا ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے :

مذاہب: (۱) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک مرتہن بلا اجازت راہن شئی مرہون سے نفع حاصل کرسکتا ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نفع حاصل کرنا جائز نہیں۔

دلیل احمدؒ واسحٰقؒ: حدیث الباب۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: عن سعید بن المسیبؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لایغلق الرھن الرھن من صاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ (رواہ الشافعیؒ مرسلا مشکوٰۃ ۱/۲۵۰) رسول اللہؐ نے فرمایا کسی چیز کی گروی رکھنا مالک کو کہ جس نے وہ چیز گروی رکھی ہے (ملکیت سے) نہیں روکتا اسلئے اس گروی رکھی ہوئی چیز کے ہر نفع اور بڑھوتری کا حقدار راہن ہے اور وہی اسکے نقصان کا ذمہ دار ہے" اس سے معلوم ہوا شئی مرہون کا نفع ونقصان سب راہن کا ہے (۲) اگر مرتہن اس سے نفع اٹھائے تو کل قرض جر نفعا فھو ربوٗا میں شامل ہوگا ۔

جوابات: (۱) حدیث ربوا سے حدیث الباب منسوخ ہے ویدل علی نسخہ حدیث ابن عمرؓ عند البخاری لاتحلب ماشیۃ امرء الا باذنہ (۲) آپ کی یہ تعلیم اخلاقی طور پر ہے کہ جب شئی مرہون مرتہن کے پاس ہے تو اسکے منافع کو ضائع نہ کرے اور ایسی مرتہن بھی راہن کو فائدہ اٹھانے سے نہ روکے، ہاں صلب عقد میں یہ شرط ہو تو ربوا ہوگا (۳) بنفقتہ میں حرف باء بدلیت کیلئے نہیں بلکہ معیت کیلئے ہے فالمعنی ان الظھر یرکب علیہ مع النفقۃ لہ فلایمنع الراھن من الانتفاع بالمرھون ولایسقط عنہ الانفاق (۴) شافعیؒ نے اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا کہ اگر راہن کو ضرورت پڑے تو مرتہن کو چاہئیے کہ اسکو اسکی سواری سے دودھ استعمال کرنے سے نہ روکے (۵) امام طحاویؒ نے فرمایا یہ قبل تحریم الربوا کا حکم ہے (۶) اوزاعیؒ فرماتے ہیں جب راہن مرہون چیز کے اخراجات ادا نہ کرے تو مرتہن کو اجازت دی گئی کہ

جانور کی حفاظت کیلئے اس پر خرچ کرے اور اسکے بدلہ میں شئی مرہون کی سواری یا دودھ سے نفع حاصل کرے بشرطیکہ یہ نفع خرچ سے زائد نہ ہو (بذل المجہود ۲۹۴/۴، التعلیق الصبیح ۳۳۶/۴ وغیرہ)

باب الاحتکار

احتکار کے معنی: لغت میں احتکار اور حکرۃ کے معنی ذخیرہ اندوزی اور جمع کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں احتکار کہا جاتا ہے گراں بازاری کے زمانہ میں جبکہ لوگوں کو غلہ وغیرہ کی زیادہ ضرورت ہو تو کوئی شخص غلہ خرید کر کے اس نیت سے اپنے پاس روک رکھے کہ جب قیمت بڑھے گی تو بیچے گا، ہاں اگر اپنی زمین کے غلہ کو یا اپنے باغ کے پھل کو روک رکھے یا دوسرے شہر سے خرید کر روک رکھے تو احتکار نہیں کہا جائیگا کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوئے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے اسے روکنے کو احتکار کہتے ہیں ۔

حکم احتکار میں اختلاف مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ کے نزدیک جس چیز کے روکنے سے عام لوگوں کو نقصان پہنچے وہ احتکار میں داخل ہے خواہ سونا ہو یا چاندی یا کپڑا ہو یا اور کوئی استعمال کی چیز (۲) امام اعظم ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور اہل علم کے نزدیک طعام اور کھانے کی چیزوں میں احتکار نا جائز ہے جبکہ اہل بلد کو ضرر ہو، البتہ امام ابو حنیفہؒ قوت بہائم کو بھی شامل کرتے ہیں ۔

دلائل فریق اول: (۱) قال النبی ﷺ :من احتکر و ھو خاطئی وقال الجالب مرزوق والمحتکر ملعون (ابن ماجہ) یہاں مطلقاً ذخیرہ اندوزی سے روکا گیا (۲) ان المادۃ ربما تستعمل فی غیر الطعام ایضا فیقال والحکر للماء المستقع فی وقبۃ من الارض لانہ یحکر ای یجمع ویحبس (کماذکرہ الزمخشری فی الفائق ۱/ ۲۸۰)

دلائل ابو حنیفہؒ، شافعیؒ واحمدؒ وغیرہ: (۱) ولعل الجمھور قصروا حرمۃ الاحتکار الی الطعام نظرا الی معنی کلمۃ الاحتکار فی اللغۃ فانھا موضوعۃ فی اصل

اللغة لاحتباس الطعام خاصة (۲) قلت لسعيد بن المسيب فانک تحتكر قال ومعمر كان يحتكر (ابوداؤد) ابن عبدالبر مالکیؒ فرماتے ہیں حضرت سعید بن المسبؒ اور حضرت معمرؒ زتیون کے تیل میں احتکار کیا کرتے تھے اس سے ثابت ہوا کہ احتکار مطلقا منہی عنہ نہیں بلکہ صرف ان چیزوں میں منع ہیں جو مطعومات میں داخل ہیں لان راوی الحديث من الصحابة اعرف بمعنى الحديث ثم استدلال ابن المسيب على جواز الاحتكار فى غير الاقوات بعمل معمر يدل على ان عمل الراوى بخلاف الحديث له دخل كبير فى معرفة معنى الحديث یعنی سید ابن میتب کا معمر کے عمل سے غیر اقوات میں جواز احتکار پر استدلال کرنا اس پر دال ہے کہ راویٔ حدیث کے خلاف حدیث عمل کا معنیٰ حدیث کی معرفت میں بڑا دخل ہے۔

جواب: المحتكر ملعون حدیث کے راوی سعید بن المسیبؒ اور معمرؒ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اس سے مطلقا احتکار کی نفی نہیں، کیونکہ راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے مفہوم سے زیادہ واقف ہوا کرتا ہے علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ حدیث سے مطعومات میں احتکار ہمیشہ حرام ہونا ثابت ہے باقی اشیاء میں حاکم وقت حالات کے مطابق فیصلہ کرے گا جہاں ضرر مطعومات کی طرح نظر آئے منع کر سکتا ہے اور ایسا نہ ہو تو اجازت دے سکتا ہے والله اعلم (راجع تكملة فتح الملهم ۱/۶۵۷-۶۵۸)

انسان کی ملکیت پر شرعی حدود و قیود: یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے کہ ویسے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے وہ بالکل آزاد ہے، لیکن ساتھ ساتھ شریعت نے مالک کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اسکی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرت کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود و قیود نہیں، بلکہ حدود و قیود کی پابند ہے اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطہ یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اس نے وہ مال

ہمیں دیکر ہمیں مالک بنادیا لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالی کے احکام کے تابع ہے اور اس کا پابند ہے اس لئے احتکار سے شریعت نے منع کیا ہے (درس ترمذی ۴/۲۰۵) علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں وبالجملة فان الاسلام قدراعی حرية الفرد الى حد ولكن آثر عليها حرية المجتمع الخ یعنی اسلام نے فرد کی حریت سے زیادہ مجتمع کی حریت کو اہم قرار دیا اور وہ چاہتا ہے کہ عرض وطلب (مارکیٹ کی تقاضا پیش کرنا اور پورا کرنا) کی فطری صلاحیتوں کو کام میں لگا کر مارکیٹ کو اپنی فطری رفتار پر چلنے دینا اوران احتکارات پر پابندی لگانا جو ایک خاص گروہ کے ہاتھوں مارکیٹ کو ذمی بنا کر رکھ دیتے ہیں اور عرض وطلب کی فطری کارروائیوں کو معطل کر دیتے ہیں اس غرض سے اسلام نے احتکار تلقی الجلب بیع الحاضر للبادی نیز دیگر بیوع فاسدہ وباطلہ جیسے بہت سے طریقوں کو حرام قرار دیا اور حکومت اسلامیہ کو مارکیٹ میں دخل اندازی کی اجازت حاصل ہے اسلام کے نظام اقتصاد کا خلاصہ ہم یوں پیش کر سکتے ہیں کہ اسلام کسب تجارت کو سرمایہ دارانہ نظام کی طرح بالکل آزاد چھوڑنے کے بجائے اس پر تین طرح کی پابندیاں لگاتا ہے (۱) دین کی (۲) حکومت کی (۳) اخلاق کی ان تینوں پابندیوں کے ماتحت ہی فرد یا کمپنی کو اسلام میں آزادی حاصل ہوسکتی ہے (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ص ۳۰۰. ۳۱۱)

مدت احتکار: روکنے کی مدت اگر کم ہو تو یہ احتکار نہ ہوگا اور اگر چالیس دن سے زیادہ ہو تو وہ احتکار میں داخل ہوگا۔

دلیل: عن ابن عمرؓ انه عليه السلام قال من احتكر طعاما اربعين يوما يريدبه الغلافقد برئ من الله برئ الله منه (رزين ، احمد)

تحریم احتکار کی حکمت: نوویؒ نے علماء کرام سے نقل کیا کہ تحریم احتکار کی حکمت دفع الضرر عن عامة الناس ورفع التضييق على الناس كما اجمع العلماء على انه لو كان عندانسان طعام اضطر الناس اليه ولم يجد واغيره اجبر على بيعه دفعا للضرر عن الناس ، (كمافي النووى وانوار المحمود ۲/۳۲۲)

باب الإفلاس والانظار

فلس بمعنی پیسہ جمع فلوس، افلاس از افعال ہمزہ سلب کیلئے ہے، لہذا اسکے معنی ہوئے پیسہ نہ رہنا، یا ہمزہ صیرورت کیلئے ہے یعنی اسکے پاس ٹاکے اور اشرفیوں کے بجائے صرف پیسے رہ جانا، انظار نظر سے ماخوذ ہے بمعنی مہلت دینا، تاخیر کرنا، ڈھیل دینا، یہاں مراد مقروض دیوالیہ کو قرض خواہوں یا حکومت کیطرف سے مہلت دیکر طلب حق میں تاخیر کرنا۔ کمافی قوله تعالیٰ وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة (اشعه ۴۴/۳)

حدیث: عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ ايما رجل افلس فادرک رجل ماله بعينه فهو احق به من غيره، اگر کسی نے کوئی چیز بطور ادھار خریدی اور مبیع کو اپنے قبضہ میں لے لیا اور مبیع بعینہ مشتری کے پاس موجود بھی ہو پھر وہ مفلس (دیوالیہ) ہوگیا یا مرگیا اور دوسرے کوئی چیز اس کے پاس نہیں، لہذا بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے قرضدار بھی ہیں تو اب اسکے مبیع میں سب علی التساوی حقدار ہیں؟ یا بائع زیادہ حقدار ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، اسحقؒ، داؤد ظاہریؒ، عطاءؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک بائع اس مال کا زیادہ حقدار ہے (۲) ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، زفرؒ، حسن بصریؒ، نخعیؒ، ابن شبرمۃؒ، وکیع بن الجراحؒ کے نزدیک وہ بائع اسوۃ للغرماء ہوگا تمام قرض خواہوں کو جتنا حصہ ملیگا بائع کو بھی اتنا ہی ملیگا اور مبیع کو قرض کے حساب کے مطابق تقسیم کی جائیگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالى وان كان ذوعسرة فنظرة یہ آیت اسطرح نصوص قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے یہ قاعدہ ثابت ہے کہ مبیع پر قبضہ ہوجانے کے بعد بائع کا مبیع سے کچھ بھی تعلق باقی نہیں رہتا اور وہ چیز مشتری کی ملک ہوتی ہے، بنابریں تمام قرضدار اپنے اپنے حصص کے مطابق برابر حقدار ہوں گے (۲) عن علیؓ انه قال هو فيها أسوة للغرماء ان وجدها بعينه (طحاوی) (۳) عن عمر بن عبد العزيزؒ قال اذا افلس المشتری (ای البائع) والغرماء سواء (طحاوی، عینی) (۴) عن ابراهیم النخعی

الغرماء فيه سواء (طحاوی) (۵) قواعد شرعیہ سے یہ بات ظاہر ہے کہ مشتری کے مفلس ہونے یا مرجانے کے بعد مشتری کے سارے مال میں سب قرض خواہ برابر ہیں، یقیناً مشتری کے قبضہ کے بعد یہ مبیع بھی مشتری ہی کی ملک ہے لہذا اس مبیع کا حکم بھی مشتری کی دوسرے اموال کا سا ہونا چاہئے کہ سب قرض خواہ برابر کے حقدار ہوں ۔

جوابات: (ا) طحاویؒ وغیرہ نے کہا کہ حدیث الباب کا مصداق مال مغصوب وعاریت ،ودیعت، المقبوض علی سوم الشراء اوما اشبہ ذالک ہے اس پر تین قرائن ہیں

الف: اس حدیث میں مالہ میں مال کو اسکی طرف اضافت کی گئی جس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بائع اس مال کا مالک ہے حالانکہ بیع کرنیکے بعد بائع بالاجماع مبیع کا مالک نہیں رہتا بلکہ مبیع کی قیمت کا حقدار ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں بیع وشراء کی صورت مذکور نہیں بلکہ یہ حکم غصب، عاریت ودیعت یا رہن وغیرہ کے متعلق ہے ۔

ب: یہ بات مسلم ہے کہ تبدل ملک سے شرعا تبدل عین ہوجاتا ہے کما ھو مفاد حدیث بریرۃ ھی لك صدقة ولنا هدية اب بعینہ فرمانے کا مطلب یہی ہے کہ حدیث الباب بیع کے متعلق نہیں ورنہ بعینہ فرمانا صحیح نہوتا ۔

ج: درج ذیل حدیث میں صراحۃ سرقہ کا ذکر ہے عن سمرةؓ انه عليه السلام قال من سرق له متاع اوضاع له متاع فوجد عند رجل بعينه فهو احق به (طبرانی ، طحاویؒ) یہ حدیث، حدیث الباب جو مجمل ہے اسکی تفصیل ہے اور بعض طرق حدیث میں جو لفظ بیع آیا ہے وہ محفوظ نہیں ہے، بلکہ اس حدیث میں محفوظ وہ روایت ہے جس میں لفظ بیع مذکور نہیں جیسا کہ علامہ زاھد الکوثریؒ کی تحقیق ہے کما فی النکت الطریفہ حنفیہ کہتے ہیں کہ حدیث چونکہ لفظ بیع کے ذکر سے خالی ہے لہذا ہم اسے حدیث سمرة بن جندبؓ پر محمول کرینگے وہاں لفظ سرقہ کی صراحت ہے اس تطبیق سے یہ حدیث اجماعی اصول کے مطابق ہوجاتی ہے وہ یہ کہ مال مبیع عقد تمام ہونے کے ساتھ ہی مشتری کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور قبضہ کے ساتھ ہی اسکی ضمانت میں داخل ہوجاتا ہے اس صورت میں مال مبیع پر بائع کو مشتری کے دیگر غرماء کے مقابلہ

میں کوئی ترجیح حاصل نہوگی حنفیہ کی اس تشریح کو مان لینے کے بعد نہ "حدیث من ادرک ماله بعینه"
میں کسی تاویل کی حاجت ہے نہ مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت اگر لفظ بیع کا ذکر روایت میں صحیح اور
ثابت مان لیا جائے تو حنفیہ کے نزدیک حدیث میں یہ تاویل کیجائے گی کہ بیع سے مراد ارادہ بیع
ہے یعنی بیع کے ارادہ سے عقد تمام ہونے سے پہلے ہی مفلس مشتری نے اسے قبضہ کرلیا، اس
تاویل سے حدیث اصول ثابتہ کے موافق بھی ہوجاتی ہے اور حدیث "من ادرک ماله بعینه کو بھی
مجاز کے بجائے حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہوجاتا ہے دونوں حدیث میں کوئی تعارض نہیں رہتا
(راجع للتفصیل تکملة فتح الملهم ۱/۴۹۳-۵۰۱)

(۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے کہا کہ اس حدیث میں جو فهو احق به من غیره ہے یہ بیع
کی صورت میں دیانت پر محمول ہے یعنی دینداری اور مروت کی بات یہ ہے کہ جب اسکا مال بعینہ
تمہارے پاس ہے تو یہ اسکو دیدے (۳) بعض نے حدیث الباب کو خیار شرط پر حمل کیا ہے، کہ
جب کسی شخص نے بشرط خیار کوئی چیز فروخت کی پھر مشتری مفلس ہوگیا تو بائع بیع کو فسخ کرکے اپنا
مال بعینہ لے لے (۴) حدیث الباب میں اس بیع کا حکم بیان کیا گیا ہے جس پر خریداری سے
پہلے تجربہ کیلئے قبضہ کرلیا گیا ہوگا (تعلیق ۳/۳۴۰ شرح نووی ۲/۱۷ عرف الشذی ۳۹۷)

باب الشركة والوكالة

لغت میں شرکت کے معنی ہیں ملانا۔ اصطلاح شریعت میں شرکت کہتے ہیں دو آدمیوں
کے درمیان ایک ایسا (مثلاً تجارتی) عقد و معاملہ ہونے کو جس میں وہ اصل اور نفع دونوں میں
شریک ہو۔

اقسام شرکت: شرکت کی دو قسمیں ہیں "شرکت ملک" اور شرکت عقد۔ شرکت ملک
کہتے ہیں دو آدمی یا کئی آدمی بذریعۂ خرید یا ہبہ یا میراث کسی ایک چیز کے مالک ہوں، یا دو شخص
مشترکہ طور پر کسی مباح چیز کو حاصل کریں" مثلاً دو آدمی ملکر شکار کریں اور وہ شکار دونوں کی
مشترک ملک ہو (ج) یا دو آدمیوں کے ایک ہی جنس کا الگ الگ مال ایک دوسرے میں اسطرح
خلط ملط ہوجائے کہ ان دونوں کے مال کا امتیاز نہ ہوسکے، مثلاً زید کا دودھ بکر کے دودھ میں

ملجائے (د) یا دونوں اپنے اپنے مال کو قصداً ایک دوسرے کے مال میں ملا دیں، یہ سب شرکت ملک کی صورتیں ہیں، اسکا شرعی حکم یہ ہے کہ ہر شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ میں اجنبی آدمی کی طرح ہے اور ہر شریک اپنا حصہ اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر اس شریک کے پاس یا کسی دوسرے شخص (یعنی ایک دوسرے کے مال کے آپس میں ملجانے یا اپنے اپنے مال کو ایک دوسرے کے مال میں قصداً ملا دینے کی صورت میں) کوئی بھی شریک اپنا حصہ کسی دوسرے شخص (یعنی غیر شریک) کے پاس اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر نہیں بیچ سکتا!

شرکت عقد کا مطلب یہ ہے کہ شرکاء ایجاب وقبول کے ذریعہ اپنے اپنے حقوق واموال کو متحد کرلیں، اسکی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک دوسرے سے یہ کہے کہ میں نے اپنے فلاں حقوق اور فلاں معاملات یعنی تجارت وغیرہ میں تمہیں شریک کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا اسطرح ''شرکت عقد کا رکن تو ایجاب وقبول ہے اور اسکے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ معاہدۂ شرکت میں ایسی کوئی دفعہ مطلقاً شامل نہ ہو جو شرکت کے بنیادی اصولوں کو فوت کردے، جیسے شرکاء میں سے کسی ایک کا منفعت میں سے کچھ حصہ کو اپنے لئے متعین ومخصوص کر لینا مثلاً کسی تجارت میں دو آدمی شریک ہوں اور ان میں سے کوئی ایک شریک یہ شرط عائد کرے کہ اس تجارت میں حاصل ہونیوالی منفعت میں سے پانچسو ماہواری لیا کرونگا یہ شرط مشترک ومتحد معاملات کی بالکل منافی ہے جو شرکت کے

بنیادی اصول ومقاصد کو فوت کر دیتی ہے، اسلئے معاہدۂ شرکت میں ایسی کسی دفعہ کا شامل نہونا شرکت کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے،

پھر شرکت عقد کی چار قسمیں ہیں: (۱) شرکت مفاوضہ (۲) شرکت عنان (۳) شرکت صنائع والتقبل (۴) شرکت وجوہ، اسکی تفصیلی بحث "مظاہر حق" وغیرہ میں ملاحظہ ہو 'وکالۃ' کے معنی ہیں اپنے حقوق ومال کے تصرف میں کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، وکالت کے صحیح ہونیکی شرط یہ ہے کہ مؤکل تصرف کا مالک ہو اور جس شخص کو وکیل بنایا جارہا ہو وہ معاملہ کو جانتا ہو "وحکمهامباشرۃالوکیل مافوّض الیه" پھر جس عقد کو وکیل منعقد کرتا ہے وہ دو قسم پر ہے، چنانچہ ہر وہ عقد جسکی مباشرت کے وقت وکیل اپنی طرف نسبت کر سکتا ہے اضافت الی المؤکل کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ بیع اور اجارہ ہے تو اس عقد کے حقوق وکیل کیطرف راجع ہونگے نہ کہ مؤکل کیطرف، اسلئے توکیل بالبیع میں تسلیم مبیع وقبضِ ثمن وکیل کے ذمہ میں ہوگا، اور جتنے عقود میں وکیل اس عقد کی نسبت مؤکل کیطرف کرتا ہے، جیسا کہ نکاح اور خلع ہے ان عقود کے حقوق مؤکل کیطرف راجع ہونگے نہ کہ وکیل کیطرف۔ (کمافی الہدایہ.. ج ۳/ص ۱۶۳)

بَابُ الغَصَب وَالعَارِيَة:

کسی کا مال چرائے بغیر ظلماً لے لینا یا غیر کے مال پر ناجائز قبضہ کر لینا جیسے کوئی چیز کسی سے مانگ کر لائے پھر واپس نہ کرے یا امانت کا انکار کر دے اسکو غصب کہا جاتا ہے، لہذا غصب، چوری اور ڈکیتی میں فرق ہے۔

"عاریۃ" یاء کی تخفیف وتشدید کے ساتھ مستعمل ہے بمعنی کسی کی چیز سے اسکی اجازت کے ساتھ بغیر معاوضہ نفع حاصل کرنا، جیسے کسی کا برتن کچھ دن کیلئے مانگ لینا پھر کام سے فارغ ہونے کے بعد واپس کر دینا، کہا گیا کہ عاریت عار بمعنی شرم سے ماخوذ ہے چونکہ اہل عرب اس معاملہ میں شرم محسوس کرتے تھے اس لئے اسے عاریت کہا گیا، ننگے کو بھی عاری اسی لئے کہتے ہیں کہ ننگا رہنے میں شرم وعار ہوتی ہے۔۔ (اشعۃ اللمعات ج ۳/ ۵۵ ص، تعلیق ج ۳/ ۵۰ ص، مرقاۃ ج ۳/ ۱۱۱ ص)

حدیث: عن سعیدبن زیدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلّم من

أخذشبرامن الارض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامةمن سبع أرضين".

<u>توجیہات</u> :(۱) یطوق کے معنی یکلف کے ہیں یعنی غاصب کوارض مغصوبہ اٹھانے کیلئے تکلیف دیجائیگی۔ (۲) بروز قیامت اس زمین کو محشر کیطرف نقل کرنے کی تکلیف دیجائیگی اوراس کی گردن میں وہ طوق کی مانند ہو گی۔(۳) کہ اسکو زمین کے سات طبق کاطوق پہنایاجائیگا پھراس زمین کے نیچے دھنسادیاجائیگا، جیسے بخاری میں ہے.."عن سالم عن ابیه انه علیه السلام قال من اخذ من الارض شیئابغیرحق خسف به یوم القیامةالی سبع ارضین" لہذا حدیث یطوق اور حدیث خسف بہ کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہتا۔(۴)او یختلف العذاب شدةو ضعفاباختلاف الاشخاص من الظالم و المظلوم۔(تعلیق ج۳/ ۳۵۱ص،العرف ج۳/ ۵۵ص)

حدیث: عن ابن عمرؓقال قال رسول الله صلى الله علیه وسلّم لایحلبن أحدماشیةامرئیٍ بغیراذنه"..... کسی شخص کامال بغیر اجازت اس کے گھر سے لینابالاتفاق حرام ہے،ہاں کسی کے جانور کادودھ مالک کی اجازت لئے بغیر لیناحرام ہے یانہیں ؟اس میں اختلاف ہے.

مذاهب: (۱) محمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرہ کے نزدیک بغیر اجازت دودھ دوہنے کی اجازت ہے (۲) جمہور ائمہ وفقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہاں مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں اجازت ہے

<u>دلائل محمدؒ واسحٰقؒ</u> : (۱) حدیثِ ہجرت میں ہے کہ صدیق اکبرؓ نے بحالت سفر ایک قریش کے غلام سے اسکی بکری کادودھ دوہااور حضورؐ کو پلایاحالانکہ بکری کامالک وہاں موجود نہ تھا،(۲)حدیث سمرةؓ،انه علیه السلام قال اذااتی احدکم علی ماشیةفان کان فیها صاحبهافلیستأذنه وان لم یکن فیهافلیصوت ثلاثافان اجاب احدفلیستأذنه وان لم یجب احدفلیحتلب ولیشرب ولایحمل(ابوداؤد، ترمذی)(۳)عن ابی سعیدؓمرفوعاًاذااتیت علی راع فناده ثلاثافان اجابك فلیستأذنه والافاشرب من غیران تفسد،(ابن ماجہ، طحاوی)

<u>دلائل جمہور</u> : (۱)حدیث الباب(۲)عن ابی حره عن عمه انه علیه السلام قال الاَلاَتظلموا الالا یحل مال امرئی الابطیب نفسه (بیہقی، دار قطنی)

جوابات: حدیث ہجرت کے متعلق یہ کہاجائیگاکہ (۱)مالک کیطرف سے غلام کو

مہمانداری کی اجازت تھی،(۲) اوراحادیث سمرہؓ وابو سعیدؓ کو حالت مخمصہ (سخت بھوک) پر حمل کیا جائیگا،(۳) طحاویؒ نے فرمایا کہ احادیث عدم اذن اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ زکوۃ کی فرضیت نازل نہیں ہوئی تھی، نیز ایک دوسرے کی مہمانداری کرنا واجب تھی، وجوب ضیافت کا حکم نسخ ہونے کے بعد بغیر اذن دودھ دوہنے کا حکم منسوخ ہو گیا،(۴) احادیث عدم اذن زمانۂ مصطفوی سے متعلق ہے کیونکہ صحابۂ کرامؓ میں ایثار اور ہمدردی بہت زیادہ تھی اور احادیث نہی اس دور کے ساتھ متعلق ہے جہاں بخل وترک مواسات وغیرہ بداخلاقیاں پھیلی ہوئی ہوں۔

<u>فی حدیث انسؓ عند بعض نسائه:</u>

<u>سوال</u> ؛ بعض نساء سے مراد کون ہے ؟

<u>جواب</u> ؛ حضرت عائشہؓ ہیں کیونکہ دوسری روایت میں آپ کا نام مصرح ہے۔

<u>سوال</u> ؛ حضرت انسؓ نے ان کا نام کیوں نہیں ذکر کیا ؟

<u>جوابات</u> ؛(۱) شاید ان کا نام بھول گیا ہوگا (۲) یا احتراماً ان کا نام ظاہر نہ فرمایا ہوگا۔

<u>سوال</u> ؛ اس حدیث کو باب الغصب والعاریۃ کے ساتھ کیا مناسبت ہے ؟

<u>جواب</u> ؛ قاضی عیاضؒ نے کہا اتلاف مال الغیر بسبب العدوان، انواع غصب میں سے ہے یہاں خادم کے ہاتھ پر مارنے اور پیالہ ٹوٹ جانے کی بنا پر ضمان دینا پڑا لہذا یہ بھی ایک قسم کا غصب ہوا۔

<u>سوال</u> ؛ صحفہ ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ عددیات سے ہے لہذا مضمون بالقیمہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ حضورؐ نے ضمان میں دوسرے ایک صحفہ کیسے دیا ؟

<u>جوابات</u> ؛ (۱) دور مصطفوی میں صحفات متقارب تھے جس طرح دور حاضر میں متقارب ہیں تو صحفہ اگرچہ عددیات سے ہے لیکن عددیات متقاربہ سے ہے اور عددیات متقاربہ ضمانت کے بارے میں ذوات الامثال کے حکم میں داخل ہے گویا وہ ذوات الامثال میں سے تھے لہذا یہ دینا جائز ہوا (۲) صحفہ کا دینا مروۃً تھا نہ کہ ضماناً کیونکہ دونوں کا مالک تو دراصل آنحضرتؐ ہی ہیں۔ (بذل المجہود ۲ج ر ۳۰۴ ص وغیرہ)

فی حدیث عمران بن حصینؓ لاجلب ولا جنب:

اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ۳ج/ ۲۵۴ص اور کتاب الزکوۃ ۲ج/ ۶۲۲ص میں ملاحظہ ہو، اور نکاح شغار کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ۳ج/ ۵۳ص میں ملاحظہ ہو،

عن السائب بن یزید عن ابیه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال لایأخذاحدکم عصااخیه... الخ آنحضرتؐ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی لاٹھی ہنسی مذاق میں اس مقصد سے نہ لے کہ وہ اسے رکھ لے گا، بلکہ جو شخص اپنے کسی بھائی سے لاٹھی لے تو اسے واپس کردینا چاہئے۔ "عصا" وہ معمولی لاٹھی کو کہلاتی ہے جو بڑھوں کے ہاتھوں میں رہتی ہے، کبھی جانور ہانکنے کے الہ کو بھی عصا کہتے ہیں، یہاں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں، اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کسی کی معمولی چیز بھی دانستہ یانادانستہ طور پر مت لو، اگر نادانستہ لے چکے ہو تو معلوم ہونے پر فوراواپس کردو کیونکہ معمولی چیز میں بھی چھپانے یا چرانے کا مذاق ناجائز ہے۔

حدیث: عن حرام بن سعدؓ ...**ان ناقةللبراء بن عازب دخلت حائطافافسدت**..... الخ، جانوروں کے کسی چیز کا نقصان اور ضائع کردینے کے متعلق بحث باب مالا یضمن من الجنایات کے تحت ایضاح المشکوۃ ۳ج/ ۲۵۹ص میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن امیة بن صفوان عن ابیه................ بل عاریةمضمونة،

"عاریت" تلف ہو جانے پر ضمان ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ مالکؒ وغیرہم کے نزدیک شئ مستعار خود بخود ہلاک ہوا یا مستعیر کے عمل سے ہلاک ہو، دونوں صورتوں میں ضمان واجب ہے۔ البتہ امام مالک ذرا فرق کرتے ہیں کہ اگر شئ مستعار کا خود بخود ہلاک ہونا ظاہر ہو مثلاً جانور وغیرہ کا مرجانا تو اس میں ضمان نہیں۔ (۲) ابو حنیفہؒ، محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، ابراھیم نخعیؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک اگر شئ مستعار خود بخود ہلاک ہو جائے تو ضمان واجب نہیں، اگر مستعیر ہلاک کردے تو ضمان ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہؒ وغیرہم: حدیث الباب، اس میں عاریت پر مطلقاً ضمان کا حکم

دیا گیا جس میں ہلاک اور استہلاک کے مابین کوئی فرق نہیں بتایا۔

دلائل احناف: عن صفوان بن یعلی عن ابیه قال قلت یارسول الله صلی الله علیه وسلم أعاریة مضمونة او عاریة مؤدّاة .(ابوداؤد) آپؐ نے عاریۃ مؤدّاۃ فرما کے عاریۃ مضمونہ کی نفی فرمائی، مؤدّاۃ ادا سے ماخوذ ہے، ادا کے معنی ہیں کسی چیز کو بعینہ دینا اور اس کے بالمقابل قضا ہے جسکے معنی ہیں کسی چیز کے مثل کو دینا، لہذا عاریۃ مؤدّاۃ فرما کر اسکی طرف اشارہ کیا کہ اگر شئ مستعار بعینہ موجود ہو تو وہ عاریت دینے والے کو دیدیا جائے، اگر ہلاک ہو جائے تو اسکا ضمان نہیں، کیونکہ اگر اسکا ضمان ادا کیا جائے تو یہ اداء عاریہ نہیں بلکہ قضاء عاریہ ہے، حالانکہ حدیث مذکور میں عاریۃ مؤدّاۃ فرمایا، عاریت مقضیہ نہیں فرمایا۔

(۲) عن عمرو بن شعیب قال العاریة ودیعة لاضمان علیها الاان یتعدی (مصنف عبدالرزاق) یہ دونوں احادیث تائید مسلک احناف میں نص ہے۔

(۳) احناف کے نزدیک عاریت ایک طرح کی امانت ہے لہذا تلف ہو جانے سے اس پر ضمان واجب نہ ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) مذکورہ احادیث کے قرینے سے مضمونۃ کے معنی مؤدّاۃ اور مردودۃ کے ہیں۔ (۲) آنحضرتؐ نے صفوان کی تسلی خاطر کیلئے لفظ ضمان بولا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ضرور واپس کرینگے جیسا کہ شئ کا ضمان ضروری طور پر دیا جاتا ہے کیونکہ صفوان اسوقت تک مشرک تھے اور ان کو غصب کا اندیشہ تھا۔

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ اگر بحالت جہاد یہ زرہ (جو صفوان سے عاریت لی گئی) خراب ہو گئی تو ضمان دیا جائیگا، یہاں تلف کر دینے کی صورت میں عاریت کے ضمان دینے کا مسئلہ بتانا مقصد ہے۔

بَابُ الشُّفعَةِ؛

"شفعۃ" شفع سے ماخوذ ہے بمعنی ملانا، شرعاً شفعہ کہتے ہیں اس شرکت کو جسکی وجہ سے کسی شریک کو اپنے شریک کے فروخت ہونے والی زمین یا فروخت ہونے والے مکان کو خریدنے کا ایک مخصوص حق حاصل ہوتا ہے، بعض نے کہا "تملك البقعة بماقام علی المشتری بالشرکة او الجوار"۔

جس شخص کو یہ حق حاصل ہوتا ہے اسے شفیع کہتے ہیں، اوراس حق کا نام شفعہ ہے، معنیٰ لغوی اور اصطلاحی کے مابین پوری مناسبت ہے چنانچہ شفعہ کے اندر شفیع مبیع کو اپنی زمین کے ساتھ ملاتا ہے۔

حدیث :عن جابرؓقال قضیٰ النبیؐ بالشفعةمالم یقسم فاذاوقعت الحدودوصرفت الطرق فلاشفعة۔

اسباب شفعہ کیا کیا ہیں اس میں اختلاف ہے :

مذاھب:(۱) ائمہ ثلاثہؒ، اسحٰقؒ، ابو ثورؒ، وغیرہم کے نزدیک صرف شرکت فی نفس المبیع میں حق شفعہ ثابت ہے۔اور شرکت فی حق المبیع، مثلاً شفیع شِرْب، راستہ یا دروازہ میں شریک ہو، اور جار ملاصق کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں۔

(۲) ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، ثوریؒ، حسن بصریؒ، بخاریؒ، قتادہؒ، حمادؒ وغیرہم کے نزدیک زمین کے اندر حق شفعہ ان تینوں کیلئے علی الترتیب ثابت ہوتا ہے۔اوّلاً جس کے ساتھ زمین تقسیم نہیں ہوئی، اور ثانیاً اس شریک کیلئے ہے جس کے ساتھ تقسیم ہوگئی لیکن حق طریق وشرب باقی ہے، اور ثالثاً جار ملاصق کیلئے بھی حق شفعہ ثابت ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ :

(۱) حدیث الباب یعنی جب حدود مقرر ہو جائیں اور راستے پھیر دیئے جائیں تو شرکت باقی نہیں رہتی اس سے معلوم ہوا کہ حق شفعہ شرکت کی بنا پر ہے، جوار کی بنا پر نہیں۔لہذا جار کو حق شفعہ نہیں ملیگا۔

(۲) فی قول عثمانؓ "قال اذاوقعت الحدود فی الارض فلاشفعة" دونوں حدیث میں فلاشفعة نکرہ تحت النفی واقع ہے، جو عموم کا فائدہ دیتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ شرکت کے ماسوا کوئی شفعہ نہیں۔

دلائل احناف :

(۱) عن ابی رافعؓ انہؐ قال الجاراحق بسقبه۔(بخاری، مشکوٰۃ ۱/ ۲۵۶ ص) "سقب" بفتح السین والقاف بمعنی قرب یعنی پڑوسی، اپنے پڑوسی ہونے کیوجہ سے شفعہ کا حقدار

ہے، حضرت عمر بن شریدؓ سے مروی ہے کہ آنخضرتؐ سے سوال کیا گیا سقب کیا چیز ہے ؟ تو فرمایا سقبہ شفعۃ، جب خود آنخضرتؐ نے سقب کی تفسیر شفعہ سے کردی تو اس میں کسی اور تاویل کی گنجائش نہیں، اس لئے امام بخاریؒ وغیرہ بھی یہ حدیث باب الشفعہ میں لائے، لہذا یہ احناف کی قوی دلیل ہے کہ جار کو حق شفعہ ضرور ملتا ہے۔

(۲)عن سمرة بن جندبؓ عن النبیؐ قال جار الدار احق بالدار (ابوداؤد)

(۳)عن جابرؓ مرفوعاً الجار احق بشفعة جاره (ترمذی، ابوداؤد، مشکوۃ ار ۲۵۷ص)

جوابات:

حدیث الباب میں مالم یقسم تک آنخضرت ﷺ کا فرمان ہے فاذا وقعت الحدود سے آخر تک حضرت جابرؓ کا قول ہے، کماقال ابو حاتمؒ لہذا احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں یہ قابل احتجاج نہیں، (۲) اگر اسکو حضور ﷺ کا فرمان کہا جائے تو احادیث مذکورہ کے قرینے سے اسکا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت والا شفعہ نہیں گو جوار والا شفعہ ہے، ای فلاشفعة للشركة ولكن من حيث الجوار له حق شفعة (۳) قول عثمانؓ میں بھی مطلق شفعہ کی نفی نہیں بلکہ شفعۂ شرکت کی نفی ہے، (۴) ان کے دلائل سے جوار کیلئے حق شفعہ کی نفی اشارۃً معلوم ہوتی ہے اور دلائل احناف اثبات حق شفعہ للجوار میں عبارت النص ہے، لہذا حسب ضابطہ دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۵) دلائل احناف مثبت زیادت ہیں (۶) اور سنداً صحیح اور کماً کثیر ہیں، لہذا مذہب احناف راجح ہوگا۔

حدیث: عن عثمان بن عفانؓ قال اذا وقعت الحدود فی الارض فلاشفعة فیها ولاشفعة فی بئر ولا فحل النخل۔

تشریح: "قوله ولافحل النخل" یعنی نر کھجور کے درخت میں شفعہ نہیں مثلاً چند لوگوں کو کھجور کے درخت مشترک طور پر وراثت میں حاصل ہوئے جنہیں انہوں نے آپس میں تقسیم کرلی لیکن ان میں ایک نر درخت بھی تھا جس کے پھول لے کر سب ہی لوگ اپنے اپنے کھجور کے درختوں پر ڈالتے تھے یعنی تأبیر نخل کرتے تھے۔ اب ان ہی میں کا ایک شخص اپنے حصہ کے کھجور کے درخت کے ساتھ اس نر درخت سے اپنا حق بھی

فروخت کرے تو شفیع کو تابیر نخل کے حق میں شفعہ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کوئی زمین نہیں۔

مسئلہ خلافیہ، مذاہب :

(۱) جمہور علماء کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات وغیرہ میں ہوتا ہے منقولات میں شفعہ نہیں۔

(۲) بعض علماء کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ اشیاء منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔

دلائل جمہور :(۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ قال انه علیه السلام قضی بالشفعة فی کل شرکة لم تقسم ربعة او حائطا یہاں صرف زمین اور دیوار میں شفعہ کا ذکر ہے۔

دلیل بعض علماء : عن ابن عباسؓ قال قال النبیؐ الشفعۃ فی کل شیٔ۔(ترمذی)

جوابات :(۱) حدیث ابن عباسؓ کو ائمۃ الجرح والتعدیل نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے۔(۲) یا کل شیٔ سے مراد عقار اور زمین ہے۔

باب المساقاة والمزارعة:

"مساقاة" سقی سے ماخوذ ہے بمعنی باہک دیگر پانی پلانا، شریعت میں مساقاة کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات مثلاً خرمایا انگور وغیرہ کے درختوں کو پانی وغیرہ دیکر اصلاح اور خدمت کیلئے دوسرے آدمی کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ پھل حاصل ہوگا اس کا ایک حصہ معلوم مثلاً نصف یا ربع مالک باغ کو ملیگا۔اور "مزارعة" زرع بمعنی کھیتی سے ماخوذ ہے، شریعت میں مزارعت کہا جاتا ہے، اپنی زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ غلہ حاصل ہوگا اس کا نصف یا ربع مثلاً مالک کو ملیگا۔الغرض مساقات کا تعلق درختوں سے ہے، اور مزارعت کا تعلق زمین سے ہے۔

اقسام مزارعت مع احکام:

کراء ارض کی تین صورتیں ہیں۔(۱) زمیندار اور مزارع کے مابین یوں عقد ہوتا ہے کہ کاشتکار زمیندار کو مثلاً پانچ ہزار نقد ٹاکے یا متعین مقدار غلہ دیگا، اور وہ غلہ اس زمین کا پیداوار

ہونا مشروط نہ ہو،وہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔(انوار محمود ۷۰ ۳ ص) (۲) مالک زمین مزارع سے یوں معاہدہ کرے کہ فلاں زمین کی پیداوار مالک کی ہوگی،اور فلاں بقیہ زمین کی پیداوار کاشتکار کی، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔(۳)زمیندار اور کاشتکار کے درمیان یہ طئے ہوا کہ زمین کی پیداوار کا ثلث، نصف، یاربع، کاشتکار یامالک کا ہوگا،اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذاہب:

(۱) محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیؒ،اور ابن المسیبؒ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ معاذؓ، ابن عمرؓ،اور ابن مسعودؓ کا رجحان بھی اسکی طرف ہونا منقول ہے۔(۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور علماء حجازئین کے نزدیک یہ جائز نہیں، یہ بات ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

دلائل محمدؒ، ابو یوسفؒ، احمدؒ وغیر ہم:(۱)حدیث ابن عمرؓ ان النبی ﷺ عامل اهل خيبرعلى نصف مايخرج من ثمراوزرع۔(متفق علیہ)(۲) عن ابی جعفرقال مابالمدينةاهل بيت الاويزرعون على الثلث والربع.

دلائل ائمہ ثلاثہ:(۱)حدیث جابرؓ انه نهىٰ عن المخابرةوهي المزارعة(مسلم) (۲)عن ابن عمرؓقال كنانخابرحتى زعم رافع بن خديجؓ ان النبیﷺ نهىٰ عنه فتركناه (مسلم)(۳)عن زیدبن ثابتؓ قال نهىٰ رسول الله ﷺعن المخابرة،قلت ومالمخابرة قال ان تأخذالارض بنصف اوثلث اوربع(ابوداؤد)۔

جوابات: (۱)ائمہ ثلاثہ، صاحبین وغیرہ کے دلائل کاجواب اسطرح دیتے ہیں کہ اہل خیبر کے ساتھ جو معاملہ تھاوہ مزارعت اور مساقات نہیں تھی بلکہ یہ خراج مقاسمہ تھا،اسکی تشریح یہ ہے، کہ حکومتِ اسلامیہ سابق مالکانِ زمین یعنی کفار کواپنی اپنی زمین پر بحال رکھکراس پر دو طرح کا خراج متعین کرتی ہے ایک خراج موظف یعنی متعین مقدار دینارودرھم مقرر کردینا، دوسرا خراج مقاسمہ،یعنی پیداوار کے تناسب سے مثلا (نصف، ثلث، ربع، خمس) کا فرعیت اور حکومت کے مابین تقسیم ہونا،چونکہ یہ زمین شخصی ملک نہیں بلکہ ارض خراجی ہے اس لئے اسے مزارعہ نہیں کہاجائیگا۔

(۲)ابو بکر رازیؒ فرماتے ہیں اہل خیبر کے ساتھ وہ معاہدہ بطور جزیہ کے تھا،جس

پر دلیل یہ ہے کہ حضورؐ، ابو بکرؓ، اور عمرؓ، نے آیت جزیہ نازل ہونے کے باوجود اہل خیبر سے جزیہ نہیں لیا بلکہ اسی معاہدہ پر عمل ہو تا رہا اگر یہ عقد مزارعت ہو تا تو جزیہ ضرور علیحدہ لیا جاتا کما ہو الظاہر۔

قول مفتی بہ: متأخرین احناف مثلاً صاحب ھدایہ وغیرہ نے لوگوں کی حاجات اور تعامل امت کو دیکھکر صاحبین وغیرہ کے قول پر فتویٰ دیا اور دلائل ائمہ ثلاثہ کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔ (۱) وہ احادیث نہی تنزیہی اور شفقت پر محمول ہے (۲) یہ نہی مطلقاً مزارعت کے بارے میں نہیں بلکہ اس عقد کے متعلق ہے جہاں زمیندار اچھی زمین کی پیداوار کو اپنے لئے مخصوص کردے اور ما بقیہ زمین کی پیداوار کو کاشتکار کیلئے چھوڑ دے اور یہ صورت بالاجماع ناجائز ہے کما مر آنفا، اس پر قرینہ رافع بن خدیجؓ سے مروی یہ کلمات ہیں، ھذہ القطعۃ لی وھذہ لک، (بخاری)

<u>وجوہ ترجیح مذہب صاحبین وغیرہ</u>: (۱) تعامل امت، (۲) صحابہ کرامؓ سے ایسا عقد مزارعت کا ثبوت پایا جانا، (۳) اکثر تابعینؒ جواز مزارعت کے قائل ہونا، (۴) نیز اس میں انسان کیلئے یسر ہے، (۵) عقد مضاربت کا جواز عقد مزارعت کے جواز کی قوی ترین دلیل ہے، اور کتب حنفیہ، حاوی، قدسی وغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ سے صرف کراہت کا قول منقول ہے، لہذا ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین زیادہ اختلاف نہیں رہا۔ (عینی ۵ج ر ۲۴۷ ص، ھدایہ ۴ج ر ۴۰۸ ص، بذل المجہود ۴ج ر ۲۵۷ ص، انوار المحمود ۲ج ر ۳۰۷ ص، تعلیق ۳ج ر ۳۶۲ ص، عرف الشذی ۷۴۴ ص)

الفصل الثانی: عن رافع بن خدیجؓ قولہ من زرع فی ارض قوم بغیر اذنھم فلیس لہ من الزرع شئ ولہ نفقتہ۔ نفقہ سے مراد تخم کی قیمت اور اسکی محنت کا کرایہ ہے، اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اجازت کاشت کرلے تو اسکی پیداوار کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاھب: (۱) احمدؒ کے نزدیک پیداوار زمیندار کی ہے، اور بیج والے کیلئے صرف بیج اور حق خدمت دلوایا جائیگا، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پیداوار بیج والے کی ہے اور زمیندار کو کرایہ ملے گا، ہاں اس کاشت سے اگر زمین میں نقص آیا تو نقصان کا بدلہ دلایا جائیگا۔

دلیل حنابلہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) روایت مجاہدؒ، کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں چار اشخاص نے اس طور پر شرکت کی کہ ایک کا بیج دوسرے کی محنت تیسرے کی زمین اور چوتھے کے بیل ہوں گے، ان کے بارے میں حضور ﷺ نے فیصلہ اس طرح دیا۔ فجعل الزرع لصاحب البذر وجعل لصاحب العمل اجرا معلوما، وجعل لصاحب الفدان درهما فی کل یوم وألغی الارض فی ذالک (طحاوی ج۲، ص۲۶۴) قولہ" والغی الارض" یعنی مالک زمین کو پیداوار سے کچھ نہیں دیا، ہاں بقول بعض کرایہ دینا یا نقصان کا ضمان دینا یہ دوسری احادیث سے ثابت ہے۔

(۲) پیداوار تو تخم کا نتیجہ ہے زمین تو صرف اسکا ظرف ہے، چنانچہ قول باری تعالے "فأتوحرثکم" سے اشارۃً سمجھا جاتا ہے کہ بیج والے پیداوار کا مالک ہو، کیونکہ عورت بمنزلۂ کھیت ہے اور بیج ڈالنے والا فلاح مرد ہے، اور لڑکا منسوب ہوتا ہے مرد یعنی بیج ڈالنے والے کیطرف، ہاں زمیندار کو اتنے عرصہ کا کرایہ ارض دیا جائے۔

(۳) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اگرچہ پیداوار اسکے بیج کی بڑھوتری ہے مگر یہ بیج کی بڑھوتری زمین کے ذریعہ پیدا ہوئی ہے جو دوسرے کی ملک ہے لہذا مالکِ زمین کو کرایہ دینا ضروری ہوگا۔

جوابات: (۱) یہ حکم مصلحۃً بطور سزا کے تھا کیونکہ اس نے زمین غصب کی تھی حدیث مذکور اسکا قرینہ ہے۔ (۲) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں حدیث رافع بن خدیج لایثبت عند اہل العلم۔ (معالم السنن)۔ (۳) امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی چنانچہ اس میں شریک راوی منفرد اور ضعیف ہے۔

باب الإجارة:

اجارہ کا لغوی معنی، کسی چیز کو کرایہ پر دینا، اور اصطلاحِ شریعت میں اجارہ کہتے ہیں اپنی کسی چیز کی منفعت کا کسی کو بالعوض مالک بنا دینا، فقہی طور پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اجارہ میں چونکہ منفعت معدوم ہوتی ہے اسلئے اجارہ جائز نہ ہو، لیکن شریعت نے لوگوں کی احتیاج وضرورت کے پیش نظر اسکو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ اجارہ احادیث وآثار سے ثابت ہے۔

کماروی عن عبدالله بن مغفل انه نهیٰ عن المزارعۃوامربالمؤاجرۃوقال لابأس بھا(مسلم) **وعن ابن عمرؓ انه قال اعطواالاجیراجره قبل ان یجف عرقه**(ابن ماجہ،ہدایہ ۳ج/۲۷۷ص،الاشعہ ۳ج/۶۷ص)

فی حدیث ابن عباسؓ "احتجم فاعطی الحجام اجره"

اختلاف مذاھب: (۱)احمدؒ کے نزدیک اجرالحجام مکروہ ہے یہ حضرت عثمانؓ، ابوھریرۃؓ، حسنؒ، نخعیؒ سے بھی منقول ہے۔(۲)جمہورامت وائمہ کے نزدیک اجرالحجام جائز ہے کمافی الھدایه یجوزاخذاجرۃالحمّام والحجام۔

دلائل احمد: (۱)حدیث رافع بن خدیجؓ انه قال کسب الحجام خبیث (ابوداؤد)

(۲)وفی روایۃانه قال من السحت کسب الحجام۔(ابوداود)

دلائل جمہور: (۱)حدیث ابن عباسؓ **ان النبیﷺ احتجم فاعطیٰ الحجام اجره** (متفق علیہ)(۲)حدیث ابن عباسؓ قال احتجم النبیﷺ واعطیٰ الحجام اجره ولوعلمه خبیثالم یعطه (متفق علیه)

جوابات: (۱)احمدؒ کی حدیث میں خبیث بمعنی خسیس ہے **کمافی قوله تعالیٰ ولاتیمموا الخبیث**، (۲) طحاویؒ نے کہاکہ وہ احادیث منسوخ ہیں (عینی، انوارالمحمود ۲ج/۳۱۴ص)۔

فی حدیث ابن عباسؓ مرّوابماءٍ فیھم لدیغ، رقیہ اور تعویذ کے لٹکانے کے متعلق بحث ایضاح المشکوٰۃ ۴ج/۴۹۴ کتاب الطب والرقی' کی بحث ملاحظہ ہو۔

باب احیاء الموات والشرب:

مواتؔ بمعنی ویرانہ جگہ، موات اس زمین کوکہتے ہیں جوپانی کے منقطع ہونے یااکثروقت پانی کے نیچے رہنے یاآبادی سے بہت دور ہونے کی وجہ سے ناقابلِ انتفاع ہو، یہ عامرؔ بمعنی آباد زمین کا ضد ہے "احیاء موات" سے مراد غیر آباد زمین کو آباد کرنا ہے۔اسکی صورت یہ ہے کہ یاتواس زمین میں مکان بنایاجائے، یااس میں درخت لگایاجائے، یازراعت کی

جائے، یا اسے سیراب کیا جائے، یا اس میں ہل چلایا جائے، "شرب" بکسر الشین بمعنی پانی کا حصہ، گھاٹ، پینے کا وقت، اصطلاح شرع میں پانی سے فائدہ اٹھانے کا وہ حق جو پینے، اپنی کھیتی اور باغ کو سیراب کرنے اور جانوروں کو پلانے کیلئے ہر انسان کو حاصل ہوتا ہے چنانچہ پانی جبتک اپنے معدن، دریا، اور تالاب وغیرہ میں ہو اس وقت تک اس پر کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی ہے اس سے بلا تخصیص ہر انسان کو فائدہ اٹھانیکا حق حاصل ہے جس سے منع کرنا اور روکنا کسی کیلئے جائز نہیں۔

حدیث: عن عائشةؓ عن النبیﷺ قال من عمّر ارضا لیست لاحد فهو احق۔ موات زمین کو آباد کریئے متعلق اگر سلطان یہ اعلان کردے کہ جو یہ زمین آباد کرے وہ اسی کی ہے تب تو آباد کرنیوالا اسکا بالاتفاق مالک ہوگا، اور اگر اعلان نہ کرے تو اس میں اختلاف ہے۔

مذاهب: (۱) شافعیؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک موات کو جس نے آباد کیا وہ اسکا مالک ہو جائیگا اذن الامام کی شرط نہیں، (۲) ابو حنیفہؒ، نخعیؒ، مالکؒ (فی روایة) مکحولؒ وغیرہ کے نزدیک وہ بغیر اذن الامام مالک نہیں ہو سکتا۔

<u>دلیل شافعیؒ وغیرہ</u>: حدیث الباب۔

<u>دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ</u>: (۱) عن ابن عباسؓ مرفوعا لاحمیٰ الا لله ورسوله، (بخاری، مشکوٰۃ ج ۱ ر ۲۵۹ ص) "حمیٰ" وہ زمین جو حفاظت کیجاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ چراگاہیں بنانے کا حق صرف اللہ ورسولؐ ہی کو ہے، دوسرے کو نہیں، لہذا اسکا حقدار ائمۃ المسلمین ہونا چاہیئے، جو رسول کے نائبین ہیں۔ (۲) عن محمد قال قال عمر لنا رقاب الارض (طحاوی) (۳) انه علیه وسلم قال لیس للمرأ الا الارضین ماطابت به نفس امامه، (طبرانی) (۴) وہ زمین پوری جماعت مسلمین کا حق ہے لہذا کسی ایک فرد کو بغیر اجازتِ سلطان تصرف کا حق نہیں ہو سکتا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مطلق ہے لہذا یہ مقید پر محمول ہوگی۔ (۲) حدیث الباب میں کسی خاص قوم کو اجازت دی گئی تھی اس سے حکم کلی ثابت نہیں ہو حدیث الباب محتمل التاویل ہے بخلاف احادیث احناف کے لہذا مذہب احن

ہو گی۔ (ھدایہ ۴ج / ۶۲۴ ص، عینی ۵ / ۳۳۷ ص وغیرہ)

فی حدیث ابن عباسؓ المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار:

اس حدیث میں خدا کی ان تینوں نعمتوں کا ذکر ہے جو کائنات کے ہر فرد کیلئے مباح الاستعمال ہے، یہاں جس پانی کے اندر سب کی شرکت بتائی گئی یہ وہ پانی ہے جو نہ کسی کی محنت سے حاصل ہوا ہو، نہ کسی کے برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا ہو چنانچہ پانی کی متعدد اقسام ہیں، اول، ماء البحار میں تمام لوگ شریک ہیں چاہے مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس سے فائدہ اٹھانا چاند، سورج اور ہوا سے فائدہ اٹھانے کی طرح ہے اسی طرح ماء الانہار، مثلاً جیحون، سیحون، دجلہ، فرات، کرنافلی، فدما، جمنا، سیتالکھا وغیرہ یہ سب ماء البحار کے حکم میں داخل ہیں یعنی سقی الاراضی اور نہریں کھود کر پانی لیجانا بھی جائز ہے۔ دوم، مملوکہ کنواں، ٹیوب ویل، اور حوض وغیرہ کا پانی وہاں بھی عام لوگوں کیلئے حق ثابت ہے۔ یعنی بنی آدم کا پانی پینا، جانوروں کو پلانے کا حق ثابت ہوگا لیکن سقی الارضی وغیرہ جائز نہ ہوگا، ہاں اگر انکے قریب کوئی غیر مملوک پانی ہو تو پینے والوں کو دخول فی ملکہ سے روک سکتا ہے، اگر کوئی پانی نہو تو انکو استعمال کیلئے اجازت دینا ضروری ہوگا بشر طیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو۔ ''سوم'' برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا پانی، اسکا حکم یہ ہے کہ اس میں استفادہ کا کسی کا حق نہیں الا باجازۃ المالک بشرطیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو، اسی طرح گھاس سے وہ گھاس مراد ہے جو غیر مملوک زمین میں اُگی ہو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں، باقی مملوک زمین کی گھاس اگر وہ قدرتی پانی سے اُگا ہو تو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں (انوار المحمود ۲ج / ۳۳۳ ص) ایسے ہی وہ گھاس جو کاٹ کر رکھ لی اس میں دوسرے کسی کا حق نہیں، اسیطرح جو آگ میدان میں جلائی گئی ہو اس میں سب لوگ شریک ہیں اب اگر اس سے کوئی روشنی یا گرمی حاصل کرنا چاہے، یا اس سے چراغ جلانا چاہے تو نہیں روک سکتا ہے، ہاں اگر کوئی شخص اس آگ میں سے جلتی ہوئی لکڑی یا انگارہ لینا چاہے تو اسکو روکنا جائز ہے، کیونکہ اس سے آگ میں کمی آجائیگی یا وہ بجھ جائیگی جو آگ والے کا کھلا ہوا نقصان ہے

(ھدایہ ۴ج / ۶۸ ۴ص، التعلیق ۳ج / ۲۷۳ ص)

باب العطایا:

'عطایا' عطیۃ کی جمع ہے بمعنی بخشش، یعنی کسی چیز کی ملکیت اور اسکے حق تصرف

کو کسی دوسرے کیطرف منتقل کردینا، یا کسی کو اپنی کوئی چیز بلا کسی عوض کے دیدینا۔ ملا علی قاریؒ نے لکھاہے کہ عطایا سے مراد امراء وسلاطین اور سربراہانِ مملکت کی بخششیں اور انکے انعامات ہیں، امام غزالیؒ منہاج العابدین میں لکھاہے کہ امراء وسلاطین کی بخششوں اور سرکاری انعامات کو قبول کرنے کے سلسلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ اگروہ بخشش وانعام کسی ایسے مال کی صورت میں ہو جسکے حرام ہونیکا یقین نہ ہو تو اسے قبول کرلینا درست ہے (۲) اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ جبتک اس مال کے حلال ہو جانے کا یقین نہ ہو تو اسے قبول نہ کرنا ہی اولی اور بہتر ہے کیونکہ موجودہ زمانہ میں سلاطین کے پاس اور سرکاری خزانوں میں اکثر وبیشتر غیر شرعی ذرائع سے حاصل ہونیوالا مال وزر ہوا کرتا ہے، (۳) بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ غنی وفقیر دونوں کیلئے امراء وسلاطین کے صلے حلال ہیں جبکہ انکا مال حرام ہونا تحقیقی طور پر ثابت نہ ہو۔ (۴) اور بعضوں نے کہاکہ جو مال حرام ہونیکا یقین نہ ہو وہ فقیر کیلئے تو حلال ہے لیکن غنی کیلئے حلال نہیں ہے، (۵) اور بعض نے کہاکہ اموال سلاطین غنی وفقیر کسی کیلئے حلال نہیں، لانهم موسومون بالظلم والغالب في مالهم الحرام (مظاہر حق بتغیر یسیر)

حدیث ابی هریرهؓ "العمری جائزة" عمرٰی بروزن حبلی، عُمر سے ماخوذ ہے عمر زندگی کی مدت کو کہتے ہیں چونکہ اس ہبہ میں موہوب لہ کی زندگی کا ذکر ہوتا ہے، اسلئے اسکو عمرٰی کہاجاتا ہے، اسکے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کسی کو مکان ہبہ کرتے ہوئے یہ کہے "**هذه الدار لك عمرى**" عمرٰی کی تین صورتیں ہیں.. (۱) معمر لہ کے ورثاء کی وراثت کی تصریح ہو مثلاً اعمرتك هذه الدار فاذامتّ فهي لورثتك۔ (۲) مطلق ہو مثلاً یہ کہے اعمرتک هذٰالدار.. (۳) جس میں واپسی کی تصریح ہو مثلاً یہ کہے کہ **جعلتهالك عمرك فاذامت عادت اليّ والى ورثتي**.

مذاهب: (۱) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک شیٔ ہو کر ھبہ ہے اور واپسی کی شرط باطل ہے، لہذا معمر لہ مرجانے کے بعد وہ اس کے ورثاء کو ملیگا، یہ قول ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، علیؓ، وغیرہم سے منقول ہے، (۲) مالکؒ اور بعض اہل علم کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک منافع یعنی عاریت ہوگی، لہذا معمر لہ کی وفات کے بعد مکان دوبارہ معمر کیطرف واپس آئے گا۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ :(۱)عن جابرؓان النبی ﷺ کان یقول العمریٰ لمن وھب لہٗ(ابوداؤد) یہ حدیث عمریٰ کے ھبہ ہونے میں نص ہے۔(۲) عن جابرؓانہ قال من اعمرعمریٰ فھی للذی اعمرھالہ حیًّاومیتاولعقبہ (مسلم) اس سے ثابت ہوا کہ عمریٰ ھبہ ہے لہذا یہ واہب کیطرف کبھی عود نہیں کریگا۔(۳)عن جابرؓانہ قال ان العمریٰ میراث لاھلھا..(مسلم، مشکوٰۃ ا ج ر ۲۶۰ ص)(۴) جمہور علماء فرماتے ہیں کہ ھبہ شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا بلکہ عائد کردہ شروط لغو ہوجاتی ہیں، لہذا واپسی کی شرط باطل ہوجائیگی۔

دلیل مالکؒ: عن جابرؓقال اذاقال ھی لک ماعشت فانھاترجع الیٰ صاحبھا،(ابوداؤد، مشکوٰۃ ا ج ر ۲۶۰ ص)

جوابات:حدیث جابرؓ میں جو فانھاترجع الی صاحبھا ہے یہ حضرت جابرؓ کا اجتہاد ہے، جواحادیث مرفوعہ کے مقابلے میں مرجوح ہے۔(۲) یہ درحقیقت جابرؓ کا قول نہیں بلکہ امام زہریؒ کا قو ہے چنانچہ اعلاء السنن میں ہے ان ھذہ الروایۃلیست بصحیحۃفانہ عندجمیع الرواۃ قول الزھری ولم یسندہ الی جابرالاعبدالرزاق،وفھم الزھری لیس بحجۃعلینا۔

حدیث:عن جابرؓعن النبیٰ ﷺ الرقبیٰ جائزۃلاھلھا: رُقبیٰ بروزن فعلی، ترقب بمعنی انتظار سے ماخوذ ہے جسکے معنی دوسرے شخص کی موت کا انتظار کرنے کے ہیں یہ بھی ھبہ کی ایک قسم ہے جو زمانۂ مصطفوی میں رائج تھی۔

رقبی کی صورتیں :اس کی دوصورتیں ہیں،(۱)یوں کہے..ارقبتکٰ ھذہ الدارفان متُّ قبلی فھی لی وان متُّ قبلک فھی لک(۲)لفظ ارقبت کا استعمال نہ کرے بلکہ یوں کہے ان مت قبلی فھی لی و ان مت قبلک فھی لک،رقبی کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاھب:(۱)شافعیؒ،احمدؒ،ابو یوسفؒ کے نزدیک رقبی بھی عمریٰ کے مانند تملیک ذات یعنی ھبہ ہوکر جائز ہے۔(۲)امام اعظمؒ،مالکؒ،محمدؒاوراکثراھل علم کے نزدیک رقبی باطل ہے۔

دلائل شافعیؒ وغیرہ :(۱) حدیث الباب یہ جوازرقبی میں نص ہے(۲)عن جابرؓانہ علیہ السلام اجازالعمریٰ والرقبی(دارقطنی)

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ(۱)عن شریح ان النبی ﷺ اجازالعمریٰ وابطل الرقبیٰ،(طحاوی)

(۲)عن النبی ﷺ قال لاترقبوا شیئاً،(احمد) یہاں صراحۃً رقبی سے روکا گیا،(۳) رقبی ایک طرح کی جوا ہے اور جوا بالاجماع حرام ہے،(۴) رقبی میں ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے جو یقیناً ایک مکروہ اور مجہول شرط ہے لہذا یہ عقلاً ناجائز ہونا چاہیئے۔

جوابات:(۱) حرمت میسر (جوا) کی نصوص سے یہ منسوخ ہے(۲) یہ عرف پر محمول ہے امام اعظمؒ کے زمانے میں لوگ لفظ رقبی سے عاریت دیا کرتے تھے اسلئے رقبی سے ھبہ مراد نہیں ہوگا بنابریں احادیث کے اختلاف کو عرف پر چھوڑ دیا جائیگا۔

حدیث: عن ابن عباسؓ قال رسول اللہ ﷺ العائدفی ھبتہ کالکلب یعودفی قیئہ.. **اصطلاح شرع** میں ہبہ کہتے ہیں بغیر عوض مال کا مالک بنادینا اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اس میں قبض شرط ہے۔

__مسئلۂ خلافیہ، مذاھب__ :(۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مطلقاً رجوع فی الھبہ حرام ہے۔ (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر موانع سبعہ موجود نہو تو موہوب لہ کی رضامندی یا قضائے قاضی کے ساتھ رجوع فی الھبہ جائز ہے، ان سات موانع کیطرف "دمع خزقہ" کے حروف[1] میں اشارہ کیا گیا ہے، دالؔ سے زیادت متصلہ مراد ہے یعنی جن کا انفکاک ممکن نہ ہو مثلاً آٹے کو ھبہ کیا اور اس میں چینی وغیرہ ملالیا۔ 'میم' سے موت احد المتعاقدین مراد ہے۔ 'عین' سے واہب کو کوئی عوض دینا مراد ہے۔ 'خ' سے خروج عن ملک الموہوب لہ مراد ہے۔ 'زاء' سے احد الزوجین مراد ہے اور 'قاف' سے قرابت ذی رحم بین العاقدین مراد ہے لہذا اگر عاقدین میں قرابت رضاعیہ ہو یا قرابت مصاہرہ تو پھر واہب کیلئے رجوع عن الھبہ جائز ہے، گویا یہ دونوں قرابتیں مانع عن الرجوع نہیں ۔ 'ھاء' سے ہلاکت موہوب مراد ہے۔ ان صورتوں میں رجوع ناجائز ہے ان کے علاوہ میں جائز ہے۔

__دلائل ائمہ ثلاثہ__ :(۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عمرؓ انہ قال لایرجع الواھب فی ھبتہ الاالوالد فیمایھب لولدہ (نسائی، ابن ماجہ)

__دلائل امام اعظمؒ__ :(۱) حدیث ابی ہریرۃؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ انہ قال الواھب احق بھبتہ مالم یثب منہااى لم يعوض منها.(ابن ماجہ، بیہقی، دارقطنی) یعنی ھبہ کرنیوالا اپنے ہبہ

[1] امام نسفیؒ نے انہیں ایک شعر میں جمع فرمایا ہے ینمع الرجوع فی فصل الھبۃ
یا صاحبی حروف "دمع خزقۃ"

کا حقدار ہے جبتک کہ اس کا عوض نہ لے لے (۲)عن ابن عمرؓ انہٗ قال من وھب ھبۃفھواحق بھامالم یثبت (حاکم)(۳)عن ابن عباسؓ مرفوعاقال من وھب فھواحق بھبتہ (طبرانی) یہ تینوں احادیث رجوع فی الھبہ کے جواز میں صریح ہیں۔

جوابات:(۱)حدیث الباب میں جو عود فی الھبہ کو عود فی القیئ کیساتھ تشبیہ دی گئی۔یہ تشبیہ صرف نفرت دلانے کیلئے ہے چنانچہ قیئ کتے کیلئے تو حرام نہیں کیونکہ وہ حرام وحلال کامکلف نہیں،اوراحناف کے نزدیک بھی رجوع فی الھبہ مکروہ وقبیح عمل ہے اوراس معنی پر متعدد قرائن ہیں مثلا(الف)بشیرؓ نے اپنے بیٹے نعمان کوباغ ہبہ کیا،حضورؐ نے فرمایاواپس لےلو جیساکہ یہ حدیث آگے آرہی ہے(ب)حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کسی کوگھوڑاہبہ کردیا تھا پھراس سے واپس خریدنا چاہا حضورؐ نے فرمایامت خریدو۔وہاں بھی یہی کتے والی مثال دی حالانکہ اپناہبہ خریدنا سب کے ہاں جائزہے اگر یہ حدیث حرمت پردال ہو توان احادیث کے مخالف ہونالازم آئیگا۔(۳)اس کے علاوہ کتے کواپنی قیئ کا چاٹنادیکھنے والے کو قبیح معلوم ہوتاہے نہ کہ کتے کو،تویہاں بھی دوسرے لوگ رجوع عن الھبہ کوایک عمل غیر مستحسن تصور کریں گے خودرجوع کرنے والے کیلئے اتنی قباحت نہیں۔
(۴) دوسری دلیل کاجواب یہ ہے کہ بغیر قضائے قاضی یابغیر رضائے موہوب لہ وہ رجوع میں مستقل نہیں۔

<u>وجوہ ترجیح مذھب احنافؒ</u>:(۱)احناف رجوع فی الھبہ کے جواز کا قول فرماکران احادیث پر عمل کیاجودلائلِ احناف کے عنوان کے تحت مذکورہوئی اور کراہتِ رجوع کا حکم لگاکران احادیث پر عمل فرمایاجن میں **کالکلب یعود فی قیئہ** کے کلمات مذکورہیں۔
(۲)حنفیہ کی تائید احادیث کثیرہ وصریحہ سے ہوتی ہے اورائمہ ثلاثہ کی احادیث کماًبھی کم ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے بھی محتمل ہیں۔

تقسیم میراث میں اولاد کے مابین مساوات :

حدیث..عن النعمان بن بشیرؓ...اعدلوابین اولادکم...انی لااشھدعلی جور..

تشریح: واضح ہو کہ اگر والد اپنی اولاد کو کوئی چیز ھبہ کرے تو اس کو واپس لینا نا جائز اور حرام ہے کما مر آنفا، اور یہ عمرؓ، علیؓ، ابو ھریرہؓ، فضالہؓ، سعید بن المسیبؒ عمر بن عبدالعزیزؒ، اور اسود بن یزیدؒ وغیرہم سے منقول ہے یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ ھبہ وغیرہ میں اپنی اولاد کے درمیان مساوات کا خیال کرنا افضل ہے ہاں اگر کسی نے بیش کم کر لیا تو یہ جائز ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاھب:(۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، ثوریؒ کے نزدیک یہ حرام ہے لہذا والد مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کا حقدار ہونگے۔ (۲) امام اعظمؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے نزدیک یہ مع الکراہت جائز ہے، اور موہوب لہ اس چیز کا مالک بھی ہو جائیگا۔ البتہ اگر کسی لڑکے کو متقی اور دیندار خیال کر کے کچھ زیادہ دیدے تو جائز ہوگا، اسیطرح ایک لڑکا معذور ہے کوئی کام نہیں کر سکتا اس کو کچھ زیادہ دے تو یہ بھی جائز ہے۔

دلیل احمدؒ وغیرہ: حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرھم: (۱) فضل ابوبکرؓ عائشۃؓ باحدوعشرین وسقانحلها ایاهادون سائراولاده۔ (۲) وفضل عمرؓ عاصما فی عطائه (۳) وفضل عبدالرحمن بن عوفؓ ولدام کلثومؓ، قال القاضی وقررذالک ولم ینکرعلیهم فیکون علیه۔ (٤) اجماع الصحابۃ۔

جواب: حدیث میں جو "اعدلوا" کا حکم ہے وہ استحباب پر محمول ہے اور لفظ "جور" حرمت پر دال نہیں بلکہ اس سے کراہت کیطرف اشارہ ہے جس کے احناف بھی قائل ہیں۔

باب اللقطة

تحقیق لُقَطة، لقط بضم لام وبفتح قاف یا بسکون قاف بمعنی بے جان گم شدہ چیز جو کہیں پڑی ہوئی ملے اور اس کا مالک معلوم نہ ہو، یا پڑی ہوئی چیز کا اٹھا لینا، بعض نے کہا بفتح قاف بمعنی اٹھانے والا جیسے ھُمَزَۃ، لُمَزَۃ اور بسکون قاف بمعنی مال ملقوط، اور اگر گم شدہ چیز جاندار ہو تو اسے ضالۃ کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ضالۃ الابل والغنم، اور اگر لاوارث بچہ ہو تو اسے لقیط کہا جاتا ہے، رفع لقطہ کے حکم میں اختلاف ہے۔

مذاھب:(۱) متفلسفہ کے نزدیک اسکا اٹھانا جائز نہیں کیونکہ اخذ مال الغیر بلااجازۃ حرام ہے۔ (۲) بعض تابعین کے نزدیک نہ اٹھانا افضل ہے۔ (۳) جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اٹھالینا مستحب ہے۔ (۴) احناف کے نزدیک اگر قیمتی چیز ہو اور ضائع ہونے کا خوف ہو تو مالک کو حوالہ کرنے کی نیت سے اٹھالینا افضل ہے خصوصاً دور حاضر میں، اگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو اٹھالینا مباح ہے، اگر مالک کو حوالہ کرنے

کی بجائے اپنے لئے اٹھائے تو یہ حرام ہے، ہاں اگر معمولی شئ ہو مثلاً دو ایک انگور تو اسکو اٹھا کر خود کھا سکتا ہے (البدائع)

دفع لقطہ بغیر بینہ میں اختلاف: عن زید بن خالدؓ.....فقال اعرف عفاصها و وکاء ها.. آپ ؐ نے فرمایا پہلے اس کا ظرف پہچان لو یعنی اگر وہ چیز کسی کپڑے یا تھیلے وغیرہ میں ہو تو اسے شناخت میں رکھو اور اسکا بندھن بھی پہچان لو، علامت و نشان بتانے کے بعد مدعی کو وہ مال دیدینا چاہئے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک بلا طلب بینہ دیدینا واجب ہے، (۲) احنافؒ اور شوافعؒ کے نزدیک اگر ملتقط کو اسکی بات پر یقین ہو جائے تو دیدینا جائز ہے ورنہ بغیر بینہ نہیں دے سکتا۔

دلیل موالکؒ وحنابلہؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تھیلا اور بندھن کے پہچانتے کے بعد مالک کو دیدینے کا حکم ہے۔

دلیل احنافؒ وشوافعؒ: البيّنة على المدعی واليمين علی من انکر (یہ حدیث متواتر ہے) یہاں مدعی پر بینہ کو لازم قرار دیا گیا۔

جواب: حدیث الباب میں تھیلا اور بندھن کے پہچانئے کا جو حکم دیا گیا یہ مدعی کو دینے کیلئے نہیں، بلکہ ملتقِط کے اموال کے ساتھ وہ مال خلط ملط نہ ہونے کیلئے ہے۔

مدّت تشہیر میں اختلاف:

"قوله ثم عرفها سنة" "پھر ایک سال تک اسکی تشہیر کرو" مال ملتقط کی تشہیر ضروری ہونے پر سب کا اتفاق ہے لیکن مدت تشہیر میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، محمدؒ، علماء حجازیین کے نزدیک مال خواہ قلیل ہو یا کثیر ایک سال تک تشہیر ضروری ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک تشہیر کی مدت مقرر نہیں بلکہ وہ مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہے۔ لہذا افضل یہ ہے کہ دس درہم اور اس سے زائد مال کیلئے ایک سال، تین درہم سے دس درہم تک کیلئے ایک ماہ اور تین درہم سے کم کیلئے ایک ہفتہ تک تشہیر کی جائے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب یہاں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں بتایا گیا۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابی بن کعبؓ قال وجدت صرة فاتیت النبی ﷺ فقال عرفها حولا فعرفتها حولا ثم اتیت النبی ﷺ فقال عرفها حولا (ابو داؤد) یہاں آپ نے دو سال کا حکم فرمایا (مسند عبد الرزاق) (۳) قال النبی ﷺ عرفها (مسلم) یہاں علی الاطلاق تشہیر کا حکم فرمایا، ان احادیث سے معلوم ہوا ایک سال اور دو سال کی قید نہیں بلکہ مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔

جوابات:(۱)حدیث الباب میں ایک سال کاذکر اتفاقی ہے یا اکثر حالات کے اعتبار سے ہے (۲) احادیث حنفیہ مثبتِ زیادت ہے اور ثقہ کی زیادتی بالاجماع حجت ہے،

حکم استعمال لقطہ : قولہ "والافشانک بھا" اگر وہ (مالک) نہ آئے پھراسے اپنے استعمال میں لاؤ، قانونی طور پر تشہیر واعلان کے بعد اگر مالک نہ ملے تو کیا کرے اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاھب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک ملتقط امیر ہو یا فقیر، ہاشمی ہو یا غیر ہاشمی اسکو اختیار ہے کہ خود تصرف کرے یا صدقہ کردے (۲) ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، ثوریؒ، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اگر ملتقط فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتا ہے، اور اگر غنی یا ہاشمی ہو تو اس پر صدقہ کرنا لازم ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ :(۱)حدیث الباب، وہاں فقیر و غنی کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔(۲)عن ابی بن کعب ؓ قال وجدت صرۃ فیھا ماۃ دینار فاتیت النبی ﷺ الی قولہ فان جاء صاحبھا فبھا والا فاستمتع بھا (ابو داؤد) حالانکہ ابی بن کعبؓ غنی تھے۔

دلائل احناف :(۱)عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہؐ سئل عن اللقطۃ فقال ان اللقطۃ لایحل شیئاً فان جاء صاحبہ فلیردہ الیہ و ان لم یأت فلیتصدق بہ۔ (دار قطنی) (۲)عن ابن عباسؓ ان النبیؐ قال لیتصدق بھا الغنی ولا ینتفع بھا (احمد) (۳) فی روایۃ او لتکن ودیعۃ عندک (احمد) جب یہ ملتقط کے پاس ودیعت ہے تو شرعاً سے غنی استعمال نہیں کر سکتا۔ (۴) اور ایک روایت میں لقطہ کو اللہ کا مال کہا گیا (ابن ماجہ) اسکا تقاضا یہ ہے کہ لقطہ کا مستحق فقیر ہو۔

جوابات: (۱) "شانک" کا جواب یہ ہے کہ تم اپنی شان وحالت کے موافق عمل کرو اگر فقیر ہو تو خود استعمال کرو، اور اگر غنی ہو تو صدقہ کرو۔(۲) امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ابی بن کعبؓ مقروض تھے اس لئے آپؐ نے استعمال کا حکم دیا۔(۳) ابی بن کعبؓ پہلے فقیر تھے چنانچہ بخاری و مسلم میں روایت ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ نے ابی بن کعبؓ اور حسان بن ثابتؓ پر بیرحاء کا باغ صدقہ کیا تھا لہذا بعد میں غنی ہو جانے کے احتمال سے استدلال درست نہیں، نیز جمیع ازمنہ غنی رہنا ضروری نہیں لان المال غادورائح.

اختلاف فی التقاط الابل : قولہ "قال فضالۃ الابل قال مالک" پوچھا کہ گمشدہ اونٹ کے بارے میں کیا حکم ہے آپؐ نے فرمایا تمہیں اس سے کیا مطلب ہے یعنی اسے مت پکڑو کہ وہ ضائع ہونے والی چیز نہیں ہے۔ 'ضالۃ الابل' اسطرح جو جانور بغیر راعی کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اسکا التقاط جائز ہے

یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اسکا التقاط جائز نہیں کیونکہ التقاط ایسے جانوروں کا ہوگا جو بغیر راعی ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو جیسے بکری وغیرہ۔ (۲) احناف کے نزدیک ہر قسم کے جانوروں کا التقاط کرنا چاہئے۔

دلیل ائمۂ ثلاثہ: حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ضالۃ الغنم کے التقاط کی جو علت بیان فرمائی "قال ھی لك او لاخيك او للذئب" یعنی آپ ؐ نے فرمایا کہ وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی یا بھیڑئے کی یعنی ضائع ہو جائیگی یہ علت دور حاضر میں اونٹ وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اونٹ وغیرہ کو اگرچہ بھیڑیا نہ کھائے مگر انسان کے ہڑپ کرنیکا اندیشہ ہے۔ الحاصل، احناف اونٹ وغیرہ کو بکری پر قیاس کرتے ہیں۔ (۲) ابتدا میں لقطے کا حکم صرف بکری کیلئے تھا بعد میں فساد زمانہ کیوجہ سے حضرت عثمانؓ نے التقاط ابل کا بھی حکم دیا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں "مالک" (تمہیں اس سے کیا سروکار) سے التقاط ابل کے ترک کا جواز معلوم ہوتا ہے وجوب ترک معلوم نہیں ہوتا۔ (۲) وہ خیر القرون کا دور تھا جہاں چور، ڈاکو، وغیرہ کا خوف نہ تھا، دور حاضر میں اسکا قوی اندیشہ ہے اس لئے اونٹ وغیرہ کا بھی التقاط کرنا چاہئے۔

لقطۂ حرام کے متعلق اختلاف: عن عبد الرحمن بن عثمان التيمى ان رسول الله ﷺ نهىٰ عن لقطة الحاج.

مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک لقطۂ حرم کی دائمی تشہیر ضروری ہے تملک وتصدق جائز نہیں (۲) حنفیہ کے نزدیک حل وحرم کے لقطہ کا حکم مساوی ہے کمامر۔

دلیل شوافع: حدیث الباب۔

دلیل حنفیہ: ابن المنذرؒ نے عمرؓ، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور سعید بن مسیبؒ سے نقل کیا ہے "ان حکم لقطة مکہ کحکم سائر البلدان" (زجاجۃ المصابیح ۲ج ر ۲۰۰ ص)

جواب: روایت مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب زمانۂ خیر القرون پر محمول ہے، دور حاضر میں نقصان وفساد کا اندیشہ ہے لہذا التقاط میں فائدہ ہے (بذل المجہود ۳ج ر ۰۷ ص، التعلیق الصبیح، مرقاۃ وغیرہ) فی حدیث ابی سعیدؓ... "یاعلی ادّالدینار" نبیؐ نے فرمایا ای علی اشرفی ادا کردو۔

تشریح: غالباً اس عورت کی صداقت وحی یا دیگر دلائل سے معلوم ہوگی کہ یہ لقطہ

اسکا ہے ورنہ بغیر تحقیقات کسی کو لقطہ کا مالک نہیں بنایا جاتا۔(کما مر انفا)

سوال: علیؓ نے قبل التشہیر اشرفی کو خرچ کر دیا حالانکہ بالاجماع تشہیر ضروری ہے؟

جوابات: (۱) تشہیر کیلئے خاص الفاظ متعین نہیں جسوقت علیؓ اشرفی کو لیکر صحابہؓ کے سامنے حضورؐ کے دربامیں تشریف لائی تو تشہیر خود بخود ہو گئی اور ایک اشرفی کیلئے اتنا اعلان کافی ہے (۲) مصنف عبدالرزاق کی روایت اسطرح ہے "ان علیاؓ وجد دینارا فاتی النبی علیہ السلام فقال عرفہ ثلاثۃ ایام" اس سے معلوم ہوا کہ علیؓ نے تین دن تک تشہیر کی، اگرچہ حدیث الباب میں اسکا ذکر نہیں۔ (۳) یہ روایت سنداً ضعیف اور مضطرب ہے "قال الشوکانی فی اسنادہ رجل مجہول (انوار المحمود ج ۱/ ۵۱۱ ص بذل المجہود ۳ ج/ ۱۷ ص)

باب الفرائض

"الفرائض" یہ فریضۃ کی جمع ہے ، جس کے معنی مقرر کردہ حصہ ہے، قرآن حکیم میں میراث کو "نصیباً مفروضاً" کہا گیا اس حیثیت سے اسکو فرائض کہا جاتا ہے ، یا یہ کہا جائے کہ اس علم میں وارثوں کے جو حصے بیان کئے جاتے ہیں ان کی مقدار خود حق تعالے نے مقرر کی ہے ، اس لئے اسکو فرائض کہا جاتا ہے۔ *اصطلاح* ' میں علم الفرائض کہا جاتا ہے ایسے چند قواعد و جزئیات فقہیہ کو جس کے جاننے سے میت کے شرعی ورثاء اور ان میں شرعی اصول کے مطابق انکے اندر میت کا ترکہ تقسیم کرنیکا طریقہ معلوم ہو ، یا یہ کہا جائے کہ فرائض ، علم فقہ اور حساب کے ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ سے ترکۂ میت کو ورثہ میں تقسیم کرنیکی کیفیت اور ان کے حقوق و درجات کی تفصیل معلوم ہو ، امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں 'فرائض ابن ابی لیلیٰ' اور 'فرائض ابن شبرمہ' کتاب کا ذکر ملتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کی تدوین کا زمانہ وہی ہے جو عام فقہ کی تدوین کا زمانہ ہے ، اسکی فضیلت کے متعلق درج ذیل حدیث کافی ہے 'قال النبی ﷺ تعلموا الفرائض وعلموها فانها نصف العلم وفی روایۃ وھو سنتی وھو اول شی ینزع من امتی (مجمع الانہر)

حدیث: عن اسامۃ بن زیدؓ قال قال رسول ﷺ لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم، اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا ہاں مسلمان کافر کا وارث ہوتا کہ نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) مالکؒ ، سعید بن المسیبؒ ، اور مسروقؒ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہوگا یہ بات معاذ بن جبلؓ اور معاویہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور صحابہؓ و تابعینؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا ،

دلیل مالکؒ، سعید بن المسیبؒ وغیرہ: قال النبی ﷺ الاسلام یعلو و لا یعلی ' اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا لہذا غالب ہونیکا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث بنے۔

دلیل جمہورؒ: حدیث الباب۔

جواب: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاریٰ، مجوسی، یہود، ہنود وغیرہ ایک دوسرے کا وارث ہونگے یا نہیں؟

مذاھب: (۱) شوافع کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کے وارث نہیں ہونگے۔

(۲) احناف کے نزدیک وارث ہونگے۔

دلیل شوافع: عن عبداللہ بن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لایتوارث اھل الملتین۔ (ابوداؤد، ابن ماجہ)

دلیل احناف: قال النبی ﷺ الکفر ملۃ واحدۃ۔

جواب: ملتین سے اسلام و کفر مراد ہے لہذا اس حدیث میں عدم الارث بین المسلمین والکفار مراد ہے، کفار کے مابین عدم وراثت کا ذکر نہیں، اور بالاتفاق مرتد بھی مسلمان کا وارث نہیں ہوتا لیکن اس بارہ میں اختلاف ہے کہ مسلمان مرتد کا وارث ہوتا ہے یا نہیں؟

مذاھب: (۱) مالکؒ، شافعیؒ، ربیعہؒ، ابن ابی لیلیؒ وغیرہ کے نزدیک مسلمان بھی مرتد کا وارث نہیں ہوتا (۲) احناف فرماتے ہیں کہ مرتد نے اپنے ارتداد کی زندگی میں جو کچھ کمایا ہے وہ بیت المال میں جائیگا اور حالت اسلام میں جو کچھ کمایا ہے وہ اس کے مسلمان وارث کو ملیگا۔ (مظاہر حق ۴ ۲۳۴ص، تعلیق الصبیح ۳ج / ۳۸۸ص)

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ ... "القاتل لا یرث" تشریح: جو قتل میراث سے محروم ہونے کا سبب بنتا ہے یہ وہ قتل ہے جو موجب قصاص و کفارہ ہو اور وہ قتل عمد اور شبہ عمد اور قتل خطأ چاہے خطأ فی القصد ہو یا خطأ فی الفعل ہو، اور جو قتل جاری مجرائے خطا ہے، اس قتل میں فعل قتل قاتل کے قصد کے بغیر پایا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص نیند میں کسی شخص پر گرا اور اسے ہلاک کر دیا یا کروٹ بدلا اور اپنے بغل میں سوئے ہوئے ہمسائے کو نیند میں اپنے بھاری پن کی وجہ سے کچل ڈالا تب بھی وہ موجب حرمان میراث ہے لیکن شرط یہ ہے کہ قاتل عاقل بالغ ہو مجنون اور دیوانہ نہ ہو اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ۳ج / ۲۴۵ص میں ملاحظہ ہو۔ لیکن قتل بالسبب یعنی کسی شخص کے قتل کا سبب بنتا مثلاً کوئی شخص غیر ملک میں گڑھا کھودا یا غیر مملوکہ جگہ میں پتھر رکھ دیا پس اس گڑھے میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا (۲) یا کھانے میں زہر ملا کر یا جادو سے قتل کر دیا یہ اگرچہ قتل بد ملا کرنے سے بھی بدتر ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں وراثت سے محروم نہ ہوگا، اسطرح اگر وارث اپنے مورث کو ظلماً قتل نہ کرے بلکہ اپنا دفاع کرتے ہوئے مورث پر وار کرے اور مورث مارا جائے اسوقت وارث میراث سے محروم نہ ہوگا۔ "فی حدیث المقدامؓ الخال وارث من لاوارث لہ" واضح رہے کہ ذوی الفروض بارہ

ہیں..ا/باپ، ۲/دادا، ۳/اخیافی بھائی، ۴/بیوی، ۵/خاوند، ۶/ماں، ۷/جدہ، ۸/بیٹی، ۹/پوتی، ۱۰/حقیقی بہن، ۱۱ سوتیلی بہن، ۱۲/اخیافی بہن، اور عصبات کے چار درجے ہیں ،اول بیٹا، پوتا، پڑپوتا، سکڑوتا، (یا اسکے نیچے کے درجے کے)دوم، باپ، دادا، پردادا، (یا اسکے اوپر کے درجے کے)سوم، حقیقی اور سوتیلے بھائی اور انکے لڑکے (اگرچہ نیچے کے درجہ کے ہوں)چہارم ،میت کا چچا، میت کے باپ کا چچا، میت کے دادا کا چچا، اور ان چچاؤں کے بیٹے، پوتے، پڑپوتے، اور سکڑوتے، اس میں اتفاق ہے کہ وارثوں میں سب سے پہلا درجہ ذوی الفروض کا ہے اور دوسرا درجہ عصبات کا ہے ان رشتہ داروں کے علاوہ باقی رشتہ دار جو ہے مثلاً، ماموں، پھوپی، خالہ وغیرہ ذوی الارحام ہیں، وہ وارث ہونگے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاهب:(۱)ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں، ذوی الفروض اور عصبات نہ ہونے کی صورت میں میت کا مال بیت المال میں جائیگا، (۲)حنفیہ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے مستحق ہیں۔

دلائل ائمہ ثلاثہ :(۱) قرآن حکیم میں صرف ذوی الفروض اور عصبات کا ذکر ہے اور ذوی الارحام کا ذکر نہیں، لہٰذا ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں (۲) آنحضرتؐ سے پھوپی اور خالہ کی وراثت کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا "اخبرنی جبرائیلؑ ان لاشئ لهما.

دلائل حنفیہ : (۱) حدیث الباب (۲) قولہ تعالے "واولوا الارحام بعضهم اولیٰ ببعض فی كتاب الله (۲اپ)اس آیت نے عقد مواخات کی میراث کو منسوخ فرما کر ذوی الارحام کو وارث بنایا (۳)

لما مات ثابت بن الاحدح قال النبیؐ لقیس بن عاصم هل تعرفون له نسبا فیکم فقال انه کان غریبا فلا نعرف له الا ابن اخت فجعل النبیؐ میراثه له۔ (۴) سہل بن حنیف جب مقتول ہوئے تو انکا ایک ماموں ہی تھا حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ نے عمرؓ کو اسکے متعلق لکھا تو آپ نے جواب دیا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جسکا کوئی وارث نہ ہوا سکا ماموں وارث ہے۔

جوابات:(۱) آیات میراث میں اگرچہ ذوی الارحام کا ذکر نہیں لیکن دوسری ایت میں تو ذکر ہے کما ذکرت الآن ،(۲)حدیث مذکور کا مقصد یہ ہے کہ ذوی الفروض اور عصبات کے ہوتے ہوئے پھوپی اور خالہ کو کچھ نہیں ملیگا (۳) یہ حدیث آیت واولوا الارحام ..الخ، کے نزول سے پہلے کی ہے (بذل المجہود ۴ج / ۱۰۷ص وغیرہ)

حدیث :عن ابن عمر قال تعلموا الفرائض وزاد ابن مسعود والطلاق والحج قال فانه من دینکم، علم میراث، طلاق اور حج دین کے اہم مسائل میں سے ہیں لہٰذا انہیں خود سیکھو

اور دوسروں کو سکھاؤ، آج علم فرائض جاننے والے علماء بہت کم ہیں اور جمع الفوائد وغیرہ میں یہ روایت فانھا نصف العلم الفاظ کے ساتھ وارد ہے، نصف العلم سے مراد جزء اہم ہے کیونکہ اسکی تحصیل میں زیادہ مشقت جھیلنی پڑتی ہے۔ نصف العلم کی اور بہت سی توجیہات ہیں لیکن یہ الفاظ ''مشکوۃ المصابیح'' میں نہیں ہے اس لئے راقم الحروف نے اسکو ترک کردینا مناسب سمجھا۔

باب الوصایا

''وصایا'' یہ وصیت کی جمع ہے جیسے خطایا خطیئۃ کی، بمعنی وصیت کرنا اور مال موصی اور عہد پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے اصطلاح میں اس خاص عہد کو وصیت کہا جاتا ہے جسکا تعلق موت کے بعد سے ہو، قرآن حکیم میں تاکیدی حکموں کو بھی وصیت سے تعبیر کی گئی ہے کمافی (۱) قولہ تعالیٰ ''ووصی بھا ابراھیم بنیه ویعقوب'' یعنی اسلام پر قائم رہنے کی وصیت (تاکیدی حکم) ابراھیمؑ نے اپنی اولاد کو کیا تھا اور اسی کی وصیت یعقوبؑ اپنی اولاد کو کر گئے وفی (۲) قولہ تعالیٰ ''ولقد وصینا الذین او تو االکتاب'' وغیرہما،

ابتداء اسلام میں غنی پر وصیت کرنا فرض تھا، آیت میراث نازل ہونے کے بعد یہ منسوخ ہو گیا لیکن استحباب اب بھی باقی ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہو کیونکہ اس میں تملیک المال فی المستقبل عندزوال الملک ہے تاہم بعض وقت انسان عندالموت تبرعا کچھ دینا چاہتا ہے اس لئے شفقۃً شریعت نے اسکی اجازت دی۔

حدیث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ ماحق امری مسلم له شئ یوصی فیه یبیت لیلتین الاوصیة مکتوبة عنده ۔

''جس مسلمان مرد کے معاملے میں کوئی چیز لائق وصیت ہو یہ مناسب نہیں کہ دو راتیں بھی وصیت لکھے بغیر گذارے ''یوصی'' معروف بھی ہوسکتا ہے مجہول بھی، لائق وصیت کی قید اس لئے لگائی کہ جس مال کی وصیت ہی نہیں ہوسکتی۔ اسکا حکم یہ نہیں اور وصیت قابل میراث چیز کی ہوسکتی ہے۔ دوسرے کی نہیں چنانچہ قرض، امانت اور اموال موقوفہ میں میراث جاری نہیں ہوتی لہذا انکی وصیت بھی نہیں ہوتی، نبیؐ کا مال قابل وراثت نہیں لہذا قابل وصیت بھی نہیں، حضرت علیؓ ہی کو فقط وصیٔ رسول اللہ'' کہنا اس اعتقاد سے کہ حضور ﷺ نے آپ کو اپنے مال یا خلافت کی وصیت کی تھی یہ غلط ہے کیونکہ ہر مسلمان وصیٔ رسول ہے کما قال النبی اوصیکم بتقوی الله ، قوله لیلتین'' یعنی دوراتیں، اس سے مراد عرصۂ قلیل ہے یعنی کم سے کم عرصہ بھی ایسا نہ گزرنا چاہئے۔ جس میں وصیت نامہ لکھا ہوا نہ رکھا ہو کیونکہ انسان کی زندگی کا کوئی بھروسہ نہیں۔ نہ معلوم کس دن روح قفص عنصری چھوڑ کر چلی جائے

؎ چلو مسافر بندھو گٹھڑی بہت دور جانا ہے ☆ آج بھی جانا کل بھی جانا کوئی ایک دن جانا ہے

وصیت نامہ نہ ہونے کی صورت میں حق تلفی کا اندیشہ ہے بلکہ آجکل بہتر یہ ہے کہ رجسٹری کرا دے کیونکہ زبانی وصیتیں بدل جاتی ہیں۔

مسئلہٴ خلافیہ (۱) اصحاب ظواہر، اسحقؒ اور شافعیؒ (فی قول قدیم) کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے۔ (۲) بعض کے نزدیک والدین اور اقربین کیلئے وصیت واجب ہے (۳) جمہور علماء کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا مستحب ہے ہاں ادائے قرض اور ادائے امانت کی وصیت واجب ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب

دلیل بعض: قولہ تعالیٰ "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرن الوصیة للوالدین والاقربین بالمعروف۔

دلیل جمہور: (۱) وصیت مشروع ہوئی میت کے نفع کیلئے اگر اسکو واجب قرار دیا جائے تو ضرر کی جہت غالب ہوجائیگی۔ (۲) نیز یہ وصیت بعد الموت من قبیل التبرعات ہے لہذا اسکو حین حیوٰۃ کے تبرعات پر قیاس کرنا اولیٰ ہوگا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں قرض یا امانت وودیعت کی وصیت مراد ہے۔ (۲) اور آیت مذکورہ آیت میراث سے منسوخ ہوئی کما قال ابن عباسؓ (۳) بعض نے کہا اسکا نسخ درج ذیل حدیث سے ہوا۔ عن ابی امامةؓ قال النبی ﷺ ان الله قد اعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث (ابوداؤد) یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ قرآن جائز ہے۔

حدیث : عن انسؓ قال قال رسول الله ﷺ من قطع میراث وارثه قطع الله میراثه من الجنة یوم القیامة ۔

تشریح: وارثوں کو میراث سے محروم کرنے کی بہت صورتیں ہیں مثلاً (۱) نبی علیہ السلام نے فرمایا اگر کوئی شخص وصیت کرنا چاہے تو ثلث مال سے وصیت کرسکتا ہے اس سے زیادہ نہیں اگر کسی نے اس سے زیادہ وصیت کی تو مورث نے وارثین کو میراث سے محروم کیا ہے اس حیثیت سے باب الوصایا جو بمنزلہٴ دعویٰ ہے اور حدیثوں جو بمنزلہٴ ادلہ ہے اس کے ساتھ مناسبت بھی ہوجاتی ہے (۲) کسی کیلئے قرض کا جھوٹا اقرار کرلینا تاکہ وارثوں کو حصہ کم ملے۔ (۳) حرمانِ وراثت کیلئے بیبیوں کو طلاق دیدینا (۴) اپنے بچہ کا انکار کردینا تاکہ اس کو میراث نہ ملے (۵) کسی کو اپنا مال وقف یا ہبہ وغیرہ کردینا۔ (۶) وارثین جو دوسرے وارثین کو حق نہیں دیتا ہے وہ گو صراحۃً اس حدیث میں داخل نہیں لیکن یہ بھی بڑا ظلم ہے اور حق تلفی ہے۔ (۷) بعض لوگ کسی وجہ سے اپنے بیٹے کو عاق قرار دیکر میراث سے محروم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور لڑکیوں کو میراث سے محروم کردیتا ہے یہ بے معنی ہے اس سے لڑکا لڑکی فی الحقیقت کوئی محروم نہ ہوگی، جو چیز بغیر مشقت ملے وہ میراث ہے اسلئے ہر جنتی جنت میں اپنا حصہ بھی لیگا اور کافر کا

حصہ جو جنت میں تھا اس پر بھی قبضہ کریگا۔ اس مناسبت سے قرآن حکیم میں اللہ تعالی نے مومنوں کو جنت کا وارث بنانیکا وعدہ بایں طور کیا ہے کہ الذین یرثون الفردوس الخ

এ আয়াতে উত্তরাধিকারী বলার মধ্যে ইঙ্গিত আছে যে মৃত ব্যক্তির সম্পত্তি যেমন উত্তরাধিকারীর মালিকানায় আসা অনিবার্য তেমনি উপরোল্লেখিত গুনে গুনান্বিত ব্যক্তিদের জান্নাত প্রবেশই সুনিশ্চিত।

یعنی وہ مومن بہشت کے وارث ہونگے لہذا جو شخص ناجائز طور پر وارث کو میراث سے محروم کردیگا اللہ حق سبحانہ وتعالی بروز قیامت اسکو جنت کی وراثت سے محروم رکھے گا یعنی اسکو ابتدائی نجات یافتہ مومنوں کے ساتھ جنت میں داخل نہیں کیا جائیگا، کیونکہ اس شخص نے اپنے وارث جو میراث کا منتظر تھا اسکو محروم کیا، ایسا ہی وہ شخص جو جنت کا منتظر ہے اسے جنت سے محروم کردیا جائیگا۔ الغرض۔ یہ بدترین ظلم ہے اس سے بچنے کیلئے عزم مصمم کریں اور دعا بھی کریں۔

الحمد للہ! کہ آج بروز سنیچر ۴ ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ کو نو بجے ایضاح المشکوۃ ج ۲ سے فراغت ہوئی، اسے اللہ اپنی رحمت سے اس خدمت کو قبول فرما اور اسکو وسیلۂ نجات بنا، اے اللہ! تو نے افضل الرسل کے افضل کلام کی خدمت بندہ سے لی ہے اسیطرح تو بندہ کو افضل نعم یعنی حسن خاتمہ کی نعمت عطا فرما،

ربنا تقبل منا انک أنت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم، ویارب ارزقنا الاستقامۃ علی دینک ومنۃ نبیک صلی اللہ علیہ وسلم وعلی الہ واصحابہ اجمعین، امین یارب العالمین بحرمۃ سید المرسلین۔

العبد العاصی رفیق احمد غفرلہ ولوالدیہ ولاساتذتہ ولأحبابہ

تأثرات! بر تالیف ایضاح المشکوۃ

از حضرت العلام مولانا عبد الحلیم عبد الغنی البخاری استاذ الحدیث ومعین مہتمم جامعہ اسلامیہ پٹیہ۔

کتاب شاندار ایضاح مشکوۃ	ہے یہ بزم سنن کی عمدہ سوغات
رفیق محترم کی ہے یہ تصنیف	بہار جاوداں، بالائے تو صیف
حدیثوں کی ہے توضیح مکمل	مطالب کی ہے تشریح مدلل!!
کیا ہر بات کا حل عویصات	مرتب اور پر تنظیم ہر بات
سنا ارباب دانش کی زبانی	ہے یہ اردو میں بس مرقات ثانی
اگر طیبی وقاری زندہ رہتے	ضرور اسکی ادا پر رشک کرتے
اگر دور خلافت آج رہتا	بڑے انعام کا اعلان کرتا
مبارکباد! اے فکر مصنف	ہے زندہ باد تحریر مؤلف
خدا تالیف کو مقبول کرلے	مؤلف کو جزائے خیر بخشے
درِ حق میں ہے امید بخاری	مصنف ہونگاہ بد سے عاری

فہرست مضامین ایضاح المشکوۃ جلد دوم /۲

আল-ইমাম লাইব্রেরী এন্ড
আহমদিয়া কম্পিউটার
আল-জামিয়া মার্কেট (২য় তলা)
১৬০ আন্দরকিল্লা চট্টগ্রাম।